EDITOR:

Dr. Alim Roswantoro, M.Ag. ~ Dr. H. Abdul Mustaqim, M.Ag.

ANTOLOGI ISU-ISU GLOBAL

Dalam Kajian Agama dan Filsafat

Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah ~ Dr. Alim Roswantoro, M.Ag. ~ Prof. Dr. H. Djam'annuri, MA.
Dr. Syaifan Nur, MA. ~ Dr. Zuhri, M.Ag. ~ Dr. Ahmad Baidowi, M.Si. ~ Dr. Syamsiyatun, MA.
Dr. Abdul Mustaqim, M.Ag. ~ Prof. Dr. H. Muhammad Chirzin, M.Ag. ~ Prof. Dr. H. Nizar Ali, MA.
Dr. Alfatih Suryadilaga, M.Ag ~ Dr. Nurun Najwah, M.Ag.

Program Studi Agama dan Filsafat
Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

ANTOLOGI
ISU-ISU GLOBAL
Dalam Kajian Agama dan Filsafat

EDITOR:
Dr. Alim Roswantoro, M.Ag. ~ Dr. H. Abdul Mustaqim, M.Ag.

ANTOLOGI
ISU-ISU GLOBAL
Dalam Kajian Agama dan Filsafat

Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah ~ Dr. Alim Roswantoro, M.Ag. ~ Prof. Dr. H. Djam'annuri, MA.
Dr. Syaifan Nur, MA. ~ Dr. Zuhri, M.Ag. ~ Dr. Ahmad Baidowi, M.Si. ~ Dr. Syamsiyatun, MA.
Dr. Abdul Mustaqim, M.Ag. ~ Prof. Dr. H. Muhammad Chirzin, M.Ag. ~ Prof. Dr. H. Nizar Ali, MA.
Dr. Alfatih Suryadilaga, M.Ag ~ Dr. Nurun Najwah, M.Ag.

Program Studi Agama dan Filsafat
Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Penerbit
Idea Press Yogyakarta

Antologi Isu-isu Global dalam Kajian Agama dan Filsafat

Blibiografi:viii+ 234
ISBN: 978-6028-869-072
I.Studi Agama dan Filsafat I. Judul

Cetakan I: November 2010

Diterbitka Oleh Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
kerjasama dengan Penerbit Idea Press Yogyakarta
Alamat, Diro Jln. Amarta, Pendowoharjo
Sewon Bantul Yogyakarta Telp. 0274- 6466541
Email: Idea_Press@yahoo.com

Penulis
Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah
Prof. Dr. H. Djam'annuri, M.A
Prof. Dr. H. Nizar Ali, M.A
Prof. Dr. Muhammad Chirzin, M.Ag
Dr. Ahmad Baidowi, M.Si
Dr. Alim Roswantoro, M.Ag.
Dr. Alfatih Suryadilaga, M.Ag
Dr. H. Abdul Mustaqim, M.Ag.
Dr. Nurun Najwah, M.Ag
Dr. Syaifan Nur, M.A
Dr. Syamsiyatun, M.A
Dr. Zuhri, M.Ag

Editor
Dr. H. Abdul Mustaqim, M.Ag.
Dr. Alim Roswantoro, M.Ag.

Setting Layout: Tim Idea Press
Desain Cover: Fathul Majid

PENGANTAR EDITOR

Alhamdulillah, Puji dan Syukur kami ucapkan kehadirat Allah SWT, yang telah memberikan kekuatan kepada kami sehingga dapat menyelesaikan editing buku ini, meskipun masih ada kekurangan di sana-sini.

Selanjutnya, sebagai dimaklumi bersama bahwa manusia selalu berada dalam interaksi dengan lingkungannya. Kemampuan dan ketrampilan mmanusia menjawab masalah-masalah dan tantangan-tantangan dalam lingkungannya akan menjadikannya tetap survive dalam hidupnya. Demikian mestinya dengan kajian agama dan filsafat. Ia harus mampu merespon isu-isu global yang menjadi tantangan manusia dewasa ini. Sebab jika ia hanya bertumpu pada tradisi-tradisi internalnya yang telah mapan, tanpa mempedulkan apa yang terjadi dan berkembang di luarnya, hanya akan melahirkan pemikiran-pemikiran keagamaan dan kefilsafatan yang sekedar jalan ditempat.

Kajian tentang Agama dan Filsafat selalu mengalami perkembangan seiring dengan perubahan dan perkembangan kehidupan masyarakat itu sendiri. Isu-isu kontemporer yang muncul dalam kajian agama dan filsafat, seperti pemanasan global (*Global Warming),* klaim sesat-menyesatkan, radikalisme agama, konflik antar umat beragam, isu gender, resolusi Konflik, Civic values seperti demokrasi,pluralisme, keadilan dan hak asasi manusia dirasa perlu untuk direspon oleh program Studi Agama dan Filsafat agar sebuah program studi tidak kehilangan relevansinya. Oleh karena itu kajian dan pemikiran tentang agama dan filsafat paling tidak secara konseptual diharapkan mampu memberi kontribusi dalam menyelesaikan problem-problem social keagamaan masyarakat

kontemporer. Karenanya perlu dilakukan kajian kembali untuk merumuskan gagasan-gagasan segar dari konsep-konsep agama dan filsafat yang lebih responsive dan solutif bagi problem dan krisis yang sedang melanda masyarakat kontemporer. Sebab membiarkan krisis dan problem dalam masyarakat secara berkepanjangan, tanpa solusi, sama dengan "menandatangani kontrak" bagi kehancuran peradaban dan masa depan manusia.

Di sisi lain, kajian-kajian dan proses pembelajaran yang diselenggarakan di Program Studi Agama dan Filsafat juga perlu didukung oleh buku-buku ajar yang sinergi dengan isu-isu yang berkembang di era Kontemporer. Demikian halnya, para dosen di Pasca sarjana UIN juga perlu diberi motivasi untuk mengembangkan kajian Agama dan Filsafat, setidak-tidaknya melalui kegiatan penulisan buku antologi.

Editor

Alim Roswantoro dan Abdul Mustaqim

DAFTAR ISI

Pengantar Editor v

Daftar Isi vii

- Peran Pemimpin Politik dan Agama Islam dalam Mengurai dan Resolusi Konflik dan Kekerasan
  Oleh : Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah 1- 13
- Islam Untuk Resolusi Konflik dan Pembangunan Perdamaian
  Oleh: Dr. Alim Roswantoro, M.Ag 14-32
- Dialog dan Toleransi Beragama untuk Fenomena Agama-agama Baru
  Oleh: Prof. Dr. H. Djam'annuri, M.A 33-43
- Spiritualitas Islam di Tengah Tantangan Globalisasi
  Oleh: Dr. Syaifan Nur, M.A 44-58
- Filsafat Islam dan Pluralisme
  Oleh: Dr. Zuhri, M.Ag 59-78
- Terorisme dan Perdamaian dalam Islam (Landasan Islam Tentang Masyarkat Tanpa-Kekerasan)
  Oleh: Dr. Ahmad Baidowi, M.Si 79-94
- Kesetaraan Gender dalam Persepektif Islam
  Oleh: Dr. Syamsiyatun, M.A 95-104

- Demokrasi dan Syura Perspektif Al-Qur'an
  Oleh: Dr. H. Abdul Mustaqim, M.Ag 105-125
- Al-Qur'an Tentang Hak Asasi Manusia dan Keadilan
  Oleh: Prof. Dr. Muhammad Chirzin, M.Ag 126-149
- Pencegahan Dampak Global Warming dan Ekologi dalam Perspektif Hadis Nabi
  Oleh: Prof. Dr. H. Nizar Ali, M.A 150-181
- Aborsi Dalam Perspektif Hadis
  Oleh: Dr. Alfatih Suryadilaga, M.Ag 182-216
- Kekerasan Dalam Rumah Tangga dan Anak dalam Perspektif Islam
  Oleh: Dr. Nurun Najwah, M.Ag 217-234

PERAN PEMIMPIN POLITIK DAN AGAMA DALAM MENGURAI DAN RESOLUSI KONFLIK DAN KEKERASAN

Oleh: Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah

A. Konfilk adalah *min lawazim al hayah*

Sejarah kehidupan umat manusia dimanapun mereka berada hampir-hampir tak pernah melewati era yang tidak dilaluinya tanpa *konflik*. Dalam era apapun, manapun dan kapanpun umat manusia tidak pernah terbebas dari konflik, pertengkaran, dan perselisihan. Konflik bisa dalam skala pribadi, keluarga, maupun lembaga. Belum lagi konflik antar etnis, antar ras, suku, agama, dan juga negara. Bahkan ilmu pengetahuan dalam proses mencapai kemajuannya pun selalu mengalami konflik atau krisis. Akar konflik adalah *perbedaan*. Perbedaan ras, etnis, kulit, kelas, ekonomi, bahasa, budaya, agama, pengtahuan, tingkat penguasaan iptek, gender dan umur merupakan wilayah yang sangat subur sebagai cikal bakal dan sekaligus sebagai tempat subur untuk persemaian konflik.

Perbedaan itu sendiri ada secara alami karena terbentuk oleh *keyakinan, belief, pandangan hidup* atau *wolrd view*. Keyakinan atau belief, lebih-lebih yang dogmatis-ideologis, dibentuk oleh kepentingan-kepentingan untuk mempertahankan diri atau kelompok (*Survival for the fittest*). Dengan begitu konflik adalah bagian tak terpisahkan dari kehidupan sosial. Entitas kehidupan sosial memang memerlukannya. Dalam pepatah Arab disebut bahwa konflik adalah *min lawazim al-hayah* atau keniscayaan hidup. Ini adagium pertama yang perlu dicamkan oleh siapapun. Mustahil orang menghindar dari konflik.

Meskipun konflik adalah bagian tak terpisahkan dari kehidupan, tapi manusia tak akan bertahan hidup dalam pertentangan dan perselisihan terus menerus. Hanya mengekalkan konflik, tanpa juga memprioritaskan kedamaian hidup, manusia menentang hukum alam. Karena di dalam alam semesta ada dialektika yang terus menerus antara keteraturan (*cosmos*) dan ketidakberaturan (*chaos*). Kehidupan tumbuh-tumbuhan dapat berlanjut, jika alam secara stabil dapat menyediakan air secara teratur. Namun sesekali juga ada masa kekeringan, ketersediaan air menyurut yang mengakibatkan gagal panen dan matinya tumbuh-tumbuhan yang lain (*chaos*). *Chaos* atau musibah di satu tempat belum tentu terjadi di tempat lain. Lalu terjadi equilibrium dalam alam semesta dalam skala makro. Banjir, kebakaran, gempa bumi, tsunami, tanah longsor adalah bagian dari *chaos*. Begitu *chaos* terjadi, manusia berharap dan merindukan kembali berfungsinya *cosmos* semula. Demikianlah perputaran *sunnatullah* (hukum Allah; hukum alam) dan umat manusia pun mengikuti irama alam tersebut. Ada chaos dan seperti ada cosmos. Ada cosmos, ada chaos. Tak ada cosmos tanpa chaos dan begitu sebaliknya, tak ada chaos tanpa cosmos. Jika ritme kehidupan alam tersebut ditarik ke dalam kehidupan manusia, maka konflik (*chaos*) dan damai (*cosmos*) adalah ibarat siang dan malam yang saling silih berganti.

Persoalan yang kita hadapi adalah menentukan dimana peran yang sepatutnya dimainkan agama dalam kehidupan yang penuh dengan konflik? Apakah agama dapat berperan sebagai alat yang cukup ampuh untuk melerai konflik (agama sebagai *a problem solver*), ataukah agama justru jadi bagian konflik laten yang tidak habis-habisnya antar umat manusia (agama sebagai *a part of the problem*) ataukah agama justru menjadi cikal bakal, inspirator, pemicu terjadinya konflik (agama sebagai *a trouble maker*) ?

Tulisan singkat ini tidak hendak memperbincangkan tiga jenis fungsi dan peran agama tersebut diatas, tetapi hendak mencari kemungkinan-kemungkinan peran yang bisa dimainkan dan sumbangan apa yang bisa diberikan oleh para pimpinan politik dan juga para pimpinan agama dalam menghadapi konflik dan bagaimana strategi mengurai konflik jika hal itu terjadi di daerah dimana para pemimpin itu berdomisili. Sebaiknya, memang harus sekaligus mempertimbangkan peran pimpinan lembaga non-pemerintah dalam mengurai konflik. Tapi kali ini, penulis akan

mencermati peran pimpinan politik dan peran pimpinan agama dalam menghadapi konflik dan bagaimana upaya-upaya yang patut disumbangkan mereka untuk mengurai konflik.

A. Peran pimpinan politik dalam mengurai konflik-kekerasan

Untuk menjaga perdamaian antar umat manusia dan umat beragama, tugas pokok yang diemban oleh para tokoh politik adalah bagaimana berupaya mencegah agar konflik tidak meletus. Hal ini dapat dilakukan baik pada level struktural maupun operasional. Hal-hal lain yang perlu dilakukan antara lain sebagai berikut:

1. Untuk menghadapi konflik pada umumnya, lebih-lebih konflik antar umat beragama, para pemimpin politik dan para penasehatnya hendaknya mempertimbangkan secara serius faktor agama. Para pemimpin politik perlu memahami secara lebih baik tentang peran agama bagi kehidupan para pemeluknya, tidak hanya agama (atau agama-agama) yang ada di daerah wilayahnya sendiri tetapi juga peran agama yang ada di tempat atau di negara lain. Dunia Barat yang sekuler – tidak semua orang Barat sekuler, masih banyak mereka yang relijius - seringkali meremehkan peran agama dan simbol-simbol yang melekat di dalam nya, sehingga kasus-kasus pelecehan agama (seperti pelecehan terhadap kitab suci, penghinaan para pemimpin atau nabi yang sangat dihormati) mudah meletup ke permukaan. Kasus yang terjadi di Denmark, juga di Inggris dengan Salman Rushdi nya, misalnya, membuktikan ketidak pekaan para pemimpin politik terhadap keberagamaan kelompok tertentu di dalam negeri dan kemudian menyebar luas hampir ke seluruh dunia Muslim. Oleh karenanya, para pemimpin politik perlu secara arif dan sungguh-sungguh memahami bagaimana agama membentuk keyakinan dan tingkah laku, khususnya dalam sistem politik negara-negara non-Barat, dan bagaimana agama mempengaruhi cara berpikir, mengambil kebijakan dan bertindak dalam kehidupan sehari-hari.

2. Di dalam negeri sendiri, para pimpinan politik hendaknya memberikan dan menyumbangkan pemikiran yang sungguh-sungguh tentang bagaimana menyatukan agama sebagai kekuatan untuk mewujudkan perdamaian dalam kehidupan umum dan politik, kemudian mencoba mengembangkan peran

konstruktif agama untuk para pemeluknya di dalam membuat kebijakan-kebijakan konkrit pada dataran pelaksanaan.

3. Para pemimpin harus memahami bahwasanya ancaman terhadap yang lain, baik secara nyata maupun secara persepsi, jauh lebih dalam dan meluas melampaui ancaman dalam wilayah ekonomi dan militer. Nilai-nilai agama dan moral juga dapat juga menjadi persoalan. Kita dapat saja terheran-heran tentang apa yang dianggap oleh lain sebagai ancaman. Standar moral Barat (kekurangannya) atau standar moral Islam (kerigiditasannya) dianggap sebagai ancaman bagi pengikut tradisi-tradisi agama tertentu. Begitu juga, perkembangan ekonomi dan globalisasi dianggap sebagai ancaman bagi sebagian tradisi agama tertentu, karena dianggap sebagai biang keladi eksploitasi terhadap manusia dan sumber-sumber alam serta memporakperandakan lingkungan hidup. Oleh karenanya, para pemimpin politik harus selalu waspada untuk meneguhkan diri bahwa mereka bukanlah penyumbang munculnya konflik, meskipun itu dilakukan dengan cara tidak sengaja.

4. Meskipun sedemikian harus hati-hatinya untuk mencegah agar tidak muncul konflik, para pemimpin politik harus waspada juga agar tidak menekannya ke titik nol atau mencegah munculnya perubahan. Konflik itu sendiri bukanlah selalu buruk. Konflik bisa dilmanfaatkan untuk mendorong muculnya pembaharuan, memperbaiki kesalahan, dan menyusun keseimbangan sosial yang baru. Keburukan atau kejahatan konflik yang harus dicegah dan dihindari adalah menggunakan kekerasan untuk memaksakan atau memberhentikan perubahan. Inti dari pemerintahan yang baik (*good governance*) adalah mengatur jalannya perubahan secara damai. Para pemimpin politik dapat membantu menyalurkan nafsu dan kekuatan para tokoh atau pimpinan kelompok yang lagi berselisih-bertengkar kearah perubahan yang damai dan menjauh dari kekerasan. Himbauan untuk kembali ke nilai-nilai agama yang otentik dapat mendorong kearah penyelesaian konflik dengan damai-tanpa kekerasan (*pacifism*), baik untuk konflik-konflik di dalam negeri maupun di luar negeri.

5. Para pemimpin politik perlu mencermati secara seksama tanda-tanda peringatan akan adanya konflik sedini mungkin, baik di lingkungan kelompok masyarakatnya sendiri maupun

kelompok masyarakat lain. Tanda-tanda paling dini akan munculnya kekerasan antara lain adalah penggunaan agama sebagai alat untuk meraih kepentingan politik, munculnya ekstrimisme keagamaan, bertambahnya sikap tidak toleran terhadap perbedaan, penindasan, pelanggaran hak-hak asasi manusia, retorika dan manipulasi media, ketidakstabilan sosial, atau perakitan senjata. Untuk memonitor munculnya konflik, akan sangat bermanfaat bagi para pemimpin politik untuk bekerjasama dengan para tokoh agama dan pimpinan lembaga non-pemerintah yang sangat kenal dengan isu-isu, kelompok-kelompok yang sedang bertikai, tokoh-tokoh intelektual setempat untuk melahirkan tindakan pencegahan yang tepat waktu.

6. Ketika (atau lebih bagus sebelum) kekerasan muncul ke permukaan dengan jelas, para pemimpin politik hendaknya bertindak tegas. Intervensi dini dan tindakan pencegahan lebih murah harganya dari pada berjoang untuk mengatur dan mengurai konflik ketika ia telah berubah menjadi kekerasan. Banyak jenis tindakan pencegahan dini yang dapat direkomendasikan sejak dari pemberiaan sangsi ekonomi dan politik sampai ke ancaman penggunaan kekuatan militer.
7. Ketika melakukan tindakan intervensi terhadap konflik yang sedang terjadi di tempat lain, para pemimpin politik hendaknya mengambil pandangan yang menyeluruh dan berdaya jangkau lama seperti tradisi-tradisi Buddha, Konghucu ketika menyelesaikan konflik. Dalam kasus-kasus yang disebut konflik agama (*religious conflict*), sebenarnya agama hanyalah salah satu dari sekian banyak faktor yang terlibat. Yang menjadi isu pokok sebenarnya adalah persoalan-persoalan yang terkait dengan keberlangsungan hidup, keamanan, keadilan atau kejujuran sampai ke permasalahan-permasalahan yang lebih komplek seperti kebutuhan perlunya diakui, dihormati, otonomi, dan penentuan nasib sendiri. Tak jarang terjadi rasa takut dapat berperan juga sebagai alat pembakar emosi dan tindakan kekerasan yang mudah meledak.
8. Para pimpinan politik dan juga para wakilnya hendaknya juga bersedia memberikan waktu yang cukup banyak bagi kelompok yang berselisih untuk memberikan keterangan dan uraian tentang apa yang mereka prihatinkan dan aspirasikan. Mereka juga

perlu meluangkan waktu yang sama, keasabaran, empati, rasa kasih sayang. Para aktor politik hendaknya menganalisis konflik secara hati-hati, melakukannya dengan melalui penelitian yang mendalam, tidak *grusa-grusu*, tidak berlagak yang paling tahu persoalan, dan perlu memahami dan menggunakan berbagai pendekatan intervensi.

9. Sebagai pedoman umum, hendaknya para pimpinan politik tidak mencoba menyelesaikan atau mendamaikan konflik orang atau kelompok lain untuk kepentingan mereka sendiri. Lebih bagus, mencoba memberdayakan para kelompok yang berselisih dengan cara dan pengetahuan untuk menemukan pemecahan-pemecahan persoalan yang berasal dari usul dan inisiatif mereka sendiri. Perdamaian yang dirancang dan diusulkan oleh mereka sendiri kemungkinan untuk dilaksanakannya jauh lebih besar dan juga akan bertahan lama. Lebih dari itu, mendorong para anggota kelompok yang sedang berselisih untuk menemukan cara penyelesaian dari mereka sendiri akan memberikan sumbangan besar terhadap ketergantungan pada diri mereka sendiri (tidak tergantung pada orang lain) dan membangun dan menumbuhkan cara-cara pemecahan masalah serta kemampuan membangun komunitas yang lebih kokoh dengan cara mereka sendiri.
10. Untuk membantu mengurai dan mencegah konflik, pimpinan politik hendaknya berusaha untuk membantu menjelaskan sebab-sebab struktural yang menggarisbawahi munculnya konflik yang keras di berbagai tempat. Hanya kalau masyarakat dapat menemukan dan memenuhi kebutuhan-kebutuhan mendasar mereka untuk memperoleh makanan, rumah, air dan keamanan, serta dapat memenuhi aspirasi mereka yang lebih tinggi seperti rasa keadilan, kejujuran, kebebasan, otonomi, penentuan nasib sendiri, dan kwalitas hidup yang baik, maka kedamaian akan dapat dicapai dan dapat pula dapat dipertahankan.

C. Peran pimpinan agama dalam mengurai konflik-kekerasan

Pemimpin agama untuk mempromosikan model-model tindakan pencegahan konflik, mengatur lalu lintas dan mengurai konflik, membangun perdamaian paska konflik.

1. Pimpinan agama, baik sebagai bagian dari salah satu kelompok yang sedang berkonflik maupun sebagai orang luar yang

bertindak sebagai penengah diantara kelompok-kelompok yang berkonflik, dapat menawarkan perdamaian lewat himbauan dan ajakan untuk mengingat kembali dan menekankan pentingnya prinsip-prinsip dasar dan nilai-nilai kebaikan yang dimiliki oleh semua agama-agama besar dunia, khususnya nilai-nilai toleransi dan non-kekerasan. Para pimpinan agama dapat dan seharusnya menolong mencegah terjadinya konflik dan mengurai benang kusut tkonflik yang keras dengan cara mengingatkan teman-teman seagama mereka tentang kewajiban mereka untuk menjaga perdamaian.

2. Untuk menolong mencegah terjadi konflik yang membara, para pimpinan agama harus merespon secara efektif dan memprediksi ekses-ekses yang akan timbul terhadap teman-teman sekelompok agamanya sendiri. Mereka harus dapat meyakinkan bahwasanya keimanan atau kepercayaan mereka selamanya tidak boleh digunakan untuk membenarkan tindakan menyerang kelompok lain atau melakukan tindakan kekerasan yang manapun. Jika anggota kelompok agama lain menganjurkan tindakan-tindakan yang bersifat tidak toleran, permusuhan atau kekerasan, para pimpinan agama tetap harus meminta pertanggungjawaban atas tindakan kekerasan tersebut, menyatakan dengan tegas kesalahan mereka, dan tetap berbuat sesuatu yang dapat mencegah keburukan dan bahaya dari tindakan kekerasan mereka.
3. Sama halnya dengan para pemimpin politik diatas, para pemimpin agama hendaknya dapat menjaga jarak dan mewaspadai adanya kecenderungan penggunaan agama dan ajaran-ajarannya sebagai alat untuk meraih tujuan-tujuan politik yang membahayakan. Jika para pimpinan agama menemukan bahwa ajaran-ajaran agamanya telah di eksploitasi atau disalahgunakan , mereka segera mendorong para pengikut setianya untuk "kembali ke ajaran dasar" dan mendeklarasikan dan menyatakan kembali dengan tegas ajaran-ajaran agama yang semula yang bersifat anti kekerasan.
4. Untuk membantu mencegah terjadinya konflik, para pimpinan puncak agama dan pengikut-pengukutnya hendaknya menghargai dan menghormati kepercayaan dan keimanan yang dianut oleh kelompok lain. Dengan begitu,tindakan missi , dakwah atau kegiatan zending yang hendak sengaja mengubah atau

memindahkan kepemelukan agama dari agama tertentu ke yang lain atau anjuran untuk pindah agama selamanya tidak boleh dilakukan secara paksa.

5. Untuk menyumbang ke arah terwujudnya perdamaian, para pemimpin agama dapat mewajibkan dirinya belajar tentang kepercayaan dan agama orang atau kelompok lain dan sungguh berusaha memahami mengapa orang atau kelompok lain mempercayai, meyakini, mengimani dan berperilaku seperti yang mereka lakukan selama ini. Para pemimpin agama dapat mendorong para pengikutnya, dan para tokoh dan pimpinan masyarakat yang sekuler maupun yang agamis yang lain untuk berbuat hal yang serupa. Mereka dapat menawarkan program untuk mengajar atau menjelaskan pokok-pokok ajaran yang dimiliki orang atau kelompok lain kepada kolega seagamanya serta mendukung adanya inisiatif-inisiatif baru yang bersifat antar iman (*interfaith*). Lagi-lagi, semua ini dilakukan bukan, sekali lagi bukan, untuk maksud-maksud ingin memindahkan kepemelukan agama tertentu ke yang lain.
6. Para pemimpin dan tokoh agama dapat memerankan peran yang sangat berpengaruh dan didukung pula oleh data dan informasi yang mereka miliki di dalam mendeteksi dan mencium tanda-tanda peringatan dini tentang kemungkinan munculnya tindak kekerasan. Untuk mencegah agar tidak terjadi konflik dan kekerasan, mereka dapat berpedoman dan mempromosikan norma-norma hak asasi manusia yang paling dasar dan juga aturan main yang berdasarkan hukum yang berlaku. Mereka bisa bersuara keras jika mereka menemukan pelanggaran hak-hak asasi manusia. Jika hukum dan norma-norma internasional dirusak dan dilanggar, mereka dapat membawa kasus-kasus pelanggaran ini ke Perserikatan Bangsa-bangsa atau ke media. Mereka bisa membantu para korban untuk memperoleh tempat pengungsiaan dan perlindungan.
7. Salah satu bentuk sumbangan paling berharga yang dapat diberikan oleh para pemimpin agama untuk mencegah terjadinya konflik adalah memposisikan diri mereka sebagai contoh atau teladan bagi para pengikutnya. Mereka dapat bertindak sebagai contoh tauladan pemimpin yang bersikap toleran dan inklusif. Mereka dapat menentang dan mencoba mengurangi bentuk-

bentuk diskriminasi dan tindakan stereotyping ketika mereka menemukannya di lapangan. Mereka dapat menghimbau dan mengajak untuk selalu menggunakan cara-cara yang santun untuk menolak suatu tindakan kekerasan tanpa menggunakan kekerasan sebagai pilihan yang efektif untuk menyatakan ketidaksetujuan atau penolakan yang ditunjukkan secara kasar, penuh kekerasan. Ketika mereka dihadapkan pada ekstrimitas, mereka bisa melihat apa yang ada dibalik tindakan masyarakat untuk mencermati faktor-faktor penyebab atau adanya kebutuhan dasar yang belum terpenuhi, yang mungkin mendorong mereka berbuat nekad, dan kemudian membantu mereka menyelesaikan persoalan yang merek hadapi dengan cara-cara yang lebih konstruktif dan damai.

8. Banyak hal memang yang bisa dilakukan para pemimpin agama untuk mencegah timbulnya konflik yang keras, namun sumbangan terbesar mereka terletak pada kemampuan mereka membantu mengatur dan mengurai konflik. Diatas segalanya, apakah agama memang menjadi penyebab langsung terjadinya pertikaian dan perselisihan atau tidak, yang jelas agama adalah sangat-sangat penting bagi kehidupan yang korban dari kedua belah pihak yang saling bertikai. Seringkali agama sangat sentral perannya bagi pembentukan identitas, kepercayaan dan harapan mereka. Karena alasan itulah maka agama dapat memerankan peran yang sangat penting untuk memperbaiki, memulihkan dan mengokohkan perdamaian.

9. Aktor-aktor keagamaan dan para pemimpin agama kadang-kadang memang memiliki keuntungan dan bakat alamiah tertentu yang mereka nikmati yang dapat mengantarkan mereka kemana saja mereka mau dan dapat melakukan sesuatu tindakan yang oleh para aktor sekuler memang tidak dapat melakukannya. Pada umumnya, para pemimpin agama mempunyai reputasi yang baik dalam hal kejujuran, integritas, posisi di tengah (*impartiality*), taat hukum, dan rasa kasih sayang – bahkan untuk orang-orang atau kelompok yang tidak seagama atau segolongan dengan mereka. Mereka juga punya hubungan dengan organisasi penyandang dana internasional yang besar-besar, yang sewaktu-waktu bisa mereka kontak untuk memberikan bantuan. Ini semua memungkinkan para pemimpin agama untuk bertindak

dan mengerahkan segala potensi yang dimiliki lebih cepat dari pada pemerintah maupun aktor-aktor non-pemerintah. Para aktor agama seringkali memiliki pengetahuan tangan pertama tentang isu-isu lokal, dapat bekerjasama dengan penduduk lokal-setempat dengan mudah, dan seringkali memperoleh tingkat kekebalan politik yang tinggi. Ketika para aktor dan pemimpin agama memang memiliki sifat-sifat mulia tersebut, seharusnyalah mereka dapat menggunakannya untuk kebaikan masyarakat secara umum.

10. Ketika bekerja melakukan pertolongan untuk mengatur lalu lintas dan mengurai konflik, para pemimpin agama hendaknya bersedia secara suka rela untuk melibatkan diri secara dini dan membuat komitmen jangka panjang untuk membantu para kolompok yang bertikai. Sepanjang waktu itu pula, mereka dapat menghalangi dan mengurangi tindak kekerasan dan mendorong untuk berani melakukan dialog-pembicaraan antar mereka yang berselisih. Mereka dapat mengirim pesan bolak-balik antar para aktor yang berselisih dan menyiapkan tempat khusus dimana para pelaku yang berselisih dapat bertemu dan berbicara secara aman. Mereka dapat mengusulkan cara-cara mengurai konflik dengan mengingatkan para aktor yang bertikai bahwasanya nilai-nilai kebaikan seperti rasa kasih sayang, mentaati hukum, keadilan, menghormati orang atau kelompok lain, dan rendah hati adalah sifat-sifat yang dapat mendukung terwujudnya perdamaian, kalau malah menjadi syarat yang tidak bisa ditawar-tawar. Ketika menolong pimpinan kelompok yang sedang berselisih agar melakukan perundingan dan negosiasi, para pemimpin agama dapat membantu mereka memutuskan kapan menyerah dan kapan melakukan kompromi. Mereka juga dapat membantu para aktor yang berselisih menyelamatkan muka atau membuang perasaan malu, jika perlu. Tuntutan seperti itu diharapkan dapat memberi fasilitas dan akomodasi bagi para pemimpin yang berselisih, yang merasa takut kehilangan dukungan dari para pengikutnya, bahkan dapat memberikan para pemimpin yang berselisih cara-cara yang dapat diterima untuk membuat tawaran konsesi-konsesi dan mengakhiri permusuhan tanpa berisiko ditolak atau dikucilkan oleh kelompok pendukungnya bahkan resiko kehilangan keselamatan jiwa.

11. Dalam rangka menyumbang membangun perdamaian (*peacebuilding*) paska konflik, para pimpinan agama dapat membimbing dan menuntun proses pengungkapan rasa penyesalan, pertaubatan, menunjukkan perasaan iba, kesedihan, pemberian maaf, yang semuanya itu harus terjadi terlebih dahulu sebelum langkah mengurai konflik dan perdamaian yang sesungguhnya dimungkinkan. Para pemimpin agama dapat meyakinkan bahwa kerugian dan penderitaan yang dialami oleh kedua belah pihak yang bertikai harus diakui. Mereka dapat mendorong para tokoh dan kelompok yang berselisih untuk melakukan penyesalan bersama-sama dan membantu mereka menciptakan upacara, ritual bersama, dan membangun monumen yang dapat membantu menyembuhkan luka para kelompok yang bertikai. Para pimpinan agama dapat mendorong kedua belah pihak yang bertengkar untuk saling memaafkan dan saling menawarkan proses rujuk kembali (*reconciliation*) yang tulus, mendasar dan konsisten. Jika ternyata lembaga-lembaga agama yang ada di daerah konflik itu sendiri memang ternyata dalam posisi salah, maka para pemimpinnya dapat secara terbuka mengakui kesalahan-kesalahan yang mereka perbuat, meminta maaf dan menunjukkan langkah-langkah perbaikan.
12. Para pemimpin agama dapat mengajak para aktor yang berselisih untuk mengalihkan perhatian mereka ke masa depan, ke masyarakat dan ke bentuk hubungan sosial yang seharusnya dibangun. Mereka dapat membantu para aktor yang bertikai merubah cara berpikir mereka, perilaku dan tindakan mereka, dan corak hubungan sosial mereka untuk membuka jalan bagi tercapainya perubahan yang tulus dan mendasar. Ketika menolong para aktor yang bertikai untuk merancang dan mulai bekerja kearah visi baru untuk kehidupan masa depan, para pimpinan agama dapat membantu mereka menemukan dan memilih pendapat yag berguna dan dapat diterima oleh kedua belah yang berselisih. Pada tahapan ini, berdoa bersama untuk memperoleh petunjuk terbaik agar dapat menentukan ketetapan yang bijak sangat lah tepat. Para pimpinan agama dapat mendorong kelompok yang berselisih untuk dapat lebih kreatif, dan belajar bagaimana bekerjasama antar mereka dan juga dengan pihak-pihak lain di luar mereka.

13. Lebih penting dari itu semua, dan bahkan diatas segala-galanya, para pimpinan agama dapat menghimbau dan minta kepada seluruh kelompok yang berselisih untuk mendasarkan apa saja yang akan mereka lakukan diatas landasan kepercayaan spiritual mereka dan diatas nilai-nilai yang disetujui bersama. Dalam konflik yang melibatkan perbedaan agama, para pimpinan agama dapat berbicara langsung dan lebih otoritatif menyentuh jantung kepercayaan dan keimanan yang diyakini benar oleh para tokoh kelompok yang bertikai. Sedangkan dalam konflik yang tidak secara tegas terkait langsung dengan agama, para pemimpin agama boleh menghimbau lewat standar moral dan nilai-nilai yang umum yang dijadikan pedoman, lewat spiritualitas, atau lewat keinginan untuk meraih tujuan perdamaian dan keadilan yang lebih tinggi. Dengan cara menyela-nyelakan atau menyelipkan dimensi spiritualitas dalam proses perundingan dan negosiasi, para pimpinan agama dapat mengangkat mereka yang berselisih ke tingkat yang lebih tinggi. Dengan cara menghimbau untuk mempertimbangkan secara serius nilai-nilai, para pimpinan agama dapat memberi inspirasi kepada tokoh yang berselisih untuk bergerak keluar dari posisi yang semula mereka pertahankan dan mampu melihat secara luas dalam bingkai tanggungjawab mereka untuk mengakhiri pertikaian dan penderitaan serta kepedihan yang mereka rasakan selama ini.

Daftar Pustaka

Meredith B. McGuire, ***Religion : The Social Context,*** Fifth Edition, Belmont : Wadsworth Thomson Learning, 2002

Harold Coward and Gordon S. Smith (Eds.), ***Religion and Peacebuilding,*** Albany : State University of New York Press, 2004

Bhikhu Parekh, ***Rethinking Multiculturalism : Cultural Diversity and Political Theory,*** Cambridge : Harvard University Press, 2000

James L. Cox, ***A Guide to the Phenomenology of Religion : Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates,*** London : T & T Clark International , 2006.

ISLAM UNTUK RESOLUSI KONFLIK DAN PEMBANGUNAN PERDAMAIAN

Oleh: Dr. Alim Roswantoro, M.Ag.[1]

A. Pendahuluan

Setelah peristiwa aksi teror peruntuhan gedung kembar *World Trade Center* Sebelas September Tahun 2001, muncul keraguan orang-orang Barat tentang apakah Islam kompatibel dengan gagasan-gagasan tentang demokrasi, pluralisme, dan pembangunan perdamaian. Dari perspektif sebagian besar muslim sendiri, aksi teror itu, jika memang dilakukan oleh sebagian muslim dengan pembenaran aksi kekerasan atas nama Islam, tidak menggambarkan ajaran fundamental dari Islam itu sendiri. Islam tidak pernah mengajarkan kekerasan, apalagi terorisme. Meskipun ada sebagian kecil, yakni muslim *hard liners*, yang mendukung para pelaku aksi teror. Sejak kejadian ini, Islam menjadi sorotan tajam publik internasional, baik di kalangan muslim sendiri maupun non muslim.

Dari peristiwa tersebut dan kemudian disusul dengan kejadian aksi-aksi teror pemboman di beberapa negara seperti Inggris dan juga di Indonesia semakin memunculkan keraguan terhadap Islam yang pro perdamaian. Muncul pandangan-pandangan yang meragukan mengenai Islam dan pembangunan perdamaian. J.E. Rash, seorang muslim dan aktivis yang tinggal di Amerika, adalah salah satu yang berusaha keras meyakinkan publik Amerika bahwa Islam harus dibedakan dari muslim. Muslim dan perdamaian bisa jadi problematik, tetapi Islam dan perdamaian selalu tidak ada

1. Pemerhati isu-isu tentang Islam dalam perspektif filsafat, dan Pengajar Filsafat di Fakultas Ushuluddin dan Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga.

pertentangan, karena perdamaian merupakan visi dan misi substansial dari Islam. Muslim yang baik, artinya yang bertemu dengan visi dan misi substansial dari Islam dalam jiwanya, pasti menjadi agen-agen aktif pembangunan perdamaian. Sebaliknya muslim yang tidak baik karena salah dalam memahami visi dan misi substansial dari Islam memiliki kemungkinan melahirkan perilaku-perilaku yang justru anto perdamaian. Namun, Islam dan perdamaian, bagi Rash, selalu kompatibel. Tulisan ini mencoba menelusuri pemikiran Rash tentang Islam dan pembangunan perdamaian.

B. Sekilas Tentang J.E. Rash

J. E. Rash adalah seorang dosen, penulis, dan konsultan dalam bidang pendidikan, dialog, dan resolusi konflik. Dia adalah pendiri dan sekaligus presiden sebuah *a non-profit organization* atau LSM di Virginia, Amerika Serikat, yaitu *Legacy International*. Program-program dari organisasi yang dikelolanya ini mengkhususkan diri pada isu-isu relasi-relasi lintas budaya, resolusi konflik, training kepemimpinan, *civic education,* dan dialog antar agama dan iman. Rash telah lama terlibat dalam dunia pendidikan, yaitu lebih dari 30 tahun. Dia mengajar di banyak sekolah, dan juga berlaku sebagai seorang konsultan bagi berbagai rehabilitasi terapis dan pelatihan untuk anak-anak dan orang dewasa.

Rash adalah seorang muslim Amerika yang aktif dalam praktek sufistik. Dia dikenal juga sebagai seorang guru sufi yang terpercaya dalam lima orde sufi yang dikenal dengan nama tambahan di depannya Syaikh Ahmed Abdur Rashid.

Dia banyak menulis. Di antara karya monumentalnya adalah *Islam and Democracy*[2], *a Foundation for Ending Extremism and Preventing Conflict,* dan *Democracy and Religion: Free Exercise and Diverse Visions.*[3] Tulisan-tulisan lainnya berupa artike misalnya "Six Myths About Islam" dalam buku editing Michael Wolfe, *Taking Back Islam: American Muslims Reclaim Their Faith* yang terbit tahun 2002 oleh Rodale Press. Artikel-artikelnya bisa ditemukan di berbagai jurnal antara lain *World Affairs, Education and Urban Society, Sufism Journal, Man and Development,* dan jurnal online, *The American Muslim.*[4]

---

2. J.E. Rash, *Islam and Democracy, A Foundation for Ending Extremism and Preventing Conflict* (Bedford: Legacy International, 2006).

3. J.E. Rash, *Democracy and Religion: Free Exercise and Diverse Visions,* ed. David Odell-Scott, (Kent: Kent State University Press, 2004).

4. *Ibid.,* xii.

Rash juga sangat aktif terlibat dan berbicara dalam forum-forum nasional Amerika maupun internasional. Di antaranya, dia menjadi pembicara dalam *the Asian Conference on Religion for Peace* di New Delhi, India; *the Golda Meir Center for Political Leadership* di universitas Colorado; *the International Symposium on Science and Consciousness; the United Nations Environment Programme;* dan *the World Bank.* Dia juga pernah menjadi seorang delegasi untuk *the Millennium UN World Conference of 1000 global spiritual leaders,* dan menjadi penyaji pada *the 2000 State of the World Forum.*[5]

Seluruh pemikirannya menggambarkan suatu aplikasi perspektif-perspektif berbasis nilai dan spiritual pada isu-isu kontemporer. Dia menerapkan esensi dari Islam dan tasawuf dengan menggabungkan wacana sekuler dan religius dalam pendidikan, pelatihan kepemimpinan anak-anak dan orang dewasa, pembangunan perdamaian, dan hubungan-hubungan lintas budaya.[6]

C. Pengertian Perdamaian

Berbicara tentang pembangunan atau penciptaan perdamaian, atau dalam bahasa Inggris sering diistilahkan *peacebuilding* atau *peacemaking,* harus mulai dari pengertian tentang perdamaian itu sendiri. Apakah itu perdamaian sebagai persoalan pengertian sampai pada level filosofis tentu tidak mudah untuk dijawab, bahkan persoalannya justru bisa berkembang pada pertanyaan seperti apakah mungkin perdamaian itu terwujud. Perdamaian secara sederhana bisa didefinisikan, misalnya, dengan suatu hubungan antar manusia, antar masyarakat, dan antar bangsa yang dalam keadaan tanpa ancaman, tanpa rasa takut, tanpa merasa dipinggirkan, tanpa rasa dikelabui, tanpa kekerasan, dan tanpa peperangan.

Tetapi definisi itu mengandung persoalan apakah mungkin perdamaian dalam pengertian ini berlangsung lama dan mencakup hubungan manusia secara luas. Dalam satu keluarga mungkin ya, dalam satu kampung mungkin bisa, dalam satu provinsi mungkin ya, tapi semakin sulit memastikan bisa berlangsung lama ketika lingkupnya semakin luas. Lebih sulit lagi atau bahkan barangkali mustahil kalau harus menjawab pertanyaan apakah perdamaian dalam pengertian itu bisa terwujud selamanya. Dari latar pemikiran

---

5. *Ibid.*

6. *Ibid.,* xiii.

seperti ini barangkali yang membuat Dower memahami perdamaian dalam dua konsepsi.

Dower memahami arti perdamaian dalam dua konsepsi, yaitu perdamaian dalam konsepsi negatif dan konsepsi positif. Kata negatif, bukan karena tidak penting dan tidak memuaskan, tetapi karena dalam konsepsi negatif, perdamaian dipahami sebagai ketiadaan perang atau kekerasan aktif. Dalam pengertian ini, *"peace is a minimal relation between different human beings or groups of human beings. ... It exists when there is no war or active violence between the parties involved."*[7] (perdamaian adalah suatu hubungan minimal antara orang atau kelompok-kelompok orang yang berbeda-beda. ... Ia ada ketika tidak ada perang atau kekerasan aktif antara kelompok-kelompok yang terlibat). Sementara dalam konsepsi positif, menurutnya, yang terinspirasi oleh dan diramu dari pemikir Macquarrie dan Curle, "*Peace ... is regarded as a state of harmony or wholeness, 'shalom' or a set of peaceful relationships between people and groups characterized by love, mutual respect, sence of justice, or lack of fracture.*[8] (Perdamaiandianggap sebagai suatu keadaan harmoni atau keutuhan, 'shalom' atau sederetan hubungan-hubungan damai antar orang dan kelompok-kelompok orang yang dicirikan dengan cinta, saling menghargai, rasa keadilan, atau kurangnya patah hati.).

Pengertian perdamaian dalam konsepsi negatif memang memiliki prioritas praktis, ia bisa terjadi bahkan dengan memaksa orang untuk tidak melakukan tindakan kekerasan dan peperangan, dan menyepakati aturan bersama yang dibuat. Jika melanggar maka akan ada sanksi. Dalam tempo yang tidak lama dan dalam skala kecil mungkin bisa terjadi. Perdamaian dalam arti ini juga bisa dipahami ketika orang melihat kehidupan yang rukun tanpa ada kekerasan aktif dan peperangan di masyarakat tertentu di wilayah tertentu dalam kurun waktu tertentu. Tetapi dalam skala luas dan dalam waktu lama apalagi menyangkut perdamaian umat manusia di bumi ini yang terdiri dari berbagai bangsa dan negara dengan variasi perbedaan-perbedaan yang dimiliki, tampaknya perdamaian dalam pengertian negatif itu hampir sulit bisa didapati. Dalam lingkup perdamaian umat manusia di muka bumi ini sebagai suatu

---

7. Nigel Dower, *An Introduction to Global Citizenship* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003), 69.

8. *Ibid*. Lihat J. Macquarrie, *The Concept of Peace* (New York: Harper and Row, 1973) dan A. Curle, *True Justice* (London: Quaker Home Service, 1981).

keseluruhan yang utuh, perdamaian yang sejati dalam pengertian positif adalah suatu "proses" pengkondisian sikap saling mencintai-mengasihi, saling menghargai, saling memberikan rasa keadilan, sikap saling mendukung, sikap saling menyejahterakan, dan lain sebagainya yang dirajut dari nilai-nilai yang tersembunyi dalam pemikiran-pemikiran, tradisi-tradisi, prinsip-prinsip sosial, dan agama-agama yang juga dinamis berkembang.

Perdamaian dalam pengertian negatif tersebut hanya menekankan yang tampak di luarnya saja, asal tidak ada kekerasan aktif dan peperangan, maka keadaannya disebut damai. Dalam kondisi damai seperti ini, bisa saja warganya hidup untuk keperluan dirinya saja, tidak memikirkan orang lain atau tak peduli dengan yang terjadi di luarnya, dia hanya tidak mengganggu orang lain. Tidak ada cinta dan tidak ada hubungan-hubungan emosional yang manusiawi. Perdamaian dalam pengertian positif menjadi substantif karena hubungan-hubungan antar manusia, antar masyarakat, dan antar negara diupayakan secara terus-menerus dalam koridor cinta-kasih, saling menenggang, saling menghargai, saling memberi, saling memberdayakan, saling mengembangkan, dan saling mengisi.

D. Pemaknaan Spiritual Perdamaian J.E. Rash

Perdamaian dalam pengertian positif tersebut lebih sejati daripada dalam pengertian negatifnya. J.E. Rash tampaknya juga lebih condong pada pengertian ini, tetapi sebenarnya dia kelihatannya hanya ingin mengingatkan bahwa berbicara tentang perdamaian yang sesungguhnya sebenarnya menyangkut dimensi spiritualitas manusia.9 Pengalaman-pengalaman konflik manusia telah memberinya pengalaman-pengalaman berbuat salah atau bahkan kejam, memandang rendah orang lain, mau menang sendiri, dan seterusnya; dan juga telah memberinya pengalaman-pengalaman direndahkan, dicibirkan, dihina, ditipu, dipinggirkan, dianiaya, dan seterusnya. Menyikapi secara positif pengalaman-pengalaman tersebut, orang menjadi sadar dari kesalahannya, memohon ampun dan maaf , dan mulai mencoba menghargai eksistensi orang atau masyarakat lain; orang menerima kenyataan dengan kesabaran, tidak membalas, dan mudah memberi ma'af. Orang, masyarakat, dan negara dari waktu ke waktu mengaca pada pengalaman-

9. J.E. Rash, *Islam and Democracy* ..., 31.

pengalaman yang mungkin tidak diinginkan manusia seperti konflik dan peperangan. Mereka belajar mengerti keinginan, kebutuhan, dan kepentingan pihak lain, belajar menghubungan keinginan, kebutuhan, dan kepentingan pihal lain itu dengan keinginan, kebutuhan, dan kepentingan mereka sendiri dengan cara-cara yang baik di bawah spirit cinta-kasih kemanusiaan dan saling menghargai satu sama lain. Dalam proses inilaih perdamaian yang sesungguhnya bisa diharapkan. Jadi tidak salah apabila J.E. Rash memandang perdamaian sebenarnya ada di dalam diri manusia itu sendiri, dan itulah mengapa definisi perdamaiannya seperti berikut ini:

> Peace is composed of attributes that enter and exit our hearths and minds throughout our lives. Peace comes in moments of compassion, of patience, of error and repentance, of forgiveness. It comes in bursts of creativity, in the awareness of limitations, in a sense of destiny. ... peace depends on more than structures, on more than laws, and more than social principles. It depends on establishing peace within human beings.[10]
>
> (Pedamaian terdiri dari sifat-sifat yang memasuki dan keluar dari hati-hati dan pikiran-pikiran kita sepanjang hidup kita. Perdamaian masuk dalam momen-momen belaskasih, kesabaran, kesalahan dan pertaubatan, dan pengampunan. Ia masuk dalam ledakan-ledakan kreativitas, dalam kesadaran atas keterbatasan-keterbatasan, dalam in a perasaan takdir. ... perdamaian bergantung pada lebih dari sekedar struktur-struktur, pada lebih dari sekedar hukum-hukum, dan lebih dari sekedar prinsip-prinsip sosial. Ia bergantung pada penegakan perdamaian di dalam diri manusia.).

Pandangan J.E. Rash ini mengajak orang untuk memasuki substansialitas makna perdamaian yang tertanam dalam spiritualitas manusia. Untuk menghindari kemungkinan-kemungkinan buruk kebersamaan hidup orang banyak orang membuat sistem-sistem, untuk mengendalikan ketidakadilan dan otoritarianisme, orang membuat hukum-hukum berupa undang-undang, dan untuk mengantisipasi kemungkinan perpecahan, orang merumuskan prinsip-prinsip sosial yang harus dipegang. Tetapi tampaknya dalam pandangannya, ini semua tidak cukup karena hanya menempatkan manusia seperti robot, yang bisa dikendalikan dari luar dirinya. Bukan berarti struktur, hukum, dan prinsip sosial tidak penting. Ini semua tetapi penting, tetapi ini semua tidak bermakna apabila

10. J.E. Rash, *Islam and Democracy* ..., 31.

aspek sebelah dalam manusia atau sisi spiritual manusia tidak juga dilihat. Melakukan kesalahan dan dinyatakan salah di hadapan hukum adalah satu hal yang jauh berbeda dengan mengaku bersalah dari kesadaran dirinya sendiri, meminta ma'af dengan menerima segala resiko yang akan menimpanya, dan kemudian melakukan pertaubatan untuk tidak mengulang yang lahir secara sadar dari dalam dirinya.

Pandangan J.E. Rash itu menginspirasikan bahwa perdamaian yang tumbuh dari dalam diri manusia jauh lebih berkualitas daripada perdamaian yang lahir dari upaya-upaya dari dipaksakan dari luar. Dari sini bisa juga menggolongkan dua jenis perdamaian, yaitu perdamaian dari dalam dan perdamaian dari luar. Perdamaian dari dalam adalah perdamaian yang tumbuh melalui pembelajaran yang sadar dari dalam diri manusia. Sikap membenci egoisme, kekerasan dan ketidakadilan dan menganjurkan kerjasama, toleransi, dan keadilan muncul dari kesadaran kemanusiaan orang itu sendiri, dan dia sendiri menginginkan semua itu, bukan karena dipaksa orang lain untuk melakukan itu. Perdamaian dari luar adalah perdamaian yang dikondisikan dari luar manusia seperti dengan peraturan-peraturan beserta penegakan hukumnya dan dengan kekuasaan negara atau asosiasi-asosiasi yang lebih besar darinya. Dengan cara itu, keadaan memang terlihat aman dan tak ada kekerasan, tak ada orang mencuri, merampas, dan tindakan merugikan orang lainnya, tetapi boleh jadi itu semua dilakukan orang karena takut pada sanksi hukum, takut masuk penjara, dan lain sebagainya, bukan karena sadar bahwa tindakan-tindakan itu secara etik tidak baik dan harus dihindari.

Tentu saja mengkondisikan perdamaian dari luar bukan hal yang buruk malah memang tidak bisa dihindari untuk dilakukan. Namun hanya berhenti di sini tidaklah cukup dan harus diikuti dengan proses penanaman nilai-nilai moral kemanusiaan secara terus-menerus yang dipandang sebagai intisari dari pembangunan perdamaian, sehingga akan tumbuh kesadaran dari dalam betapa pentingnya perdamaian. Perdamaian tak mungkin terwujud tanpa kesadaran nilai-nilai etis yang tumbuh dalam diri manusia untuk menopang perwujudannya. Tetapi harus diingat pula tentang perdamaian dari luar bahwa untuk mengkondisikan perdamaian dari luar tentu tidak boleh dengan paksaan yang mengorbankan

kebebasan manusia baik secara individu maupun kolektif, karena cara ini kontra produktif dengan hakikat perdamaian itu sendiri dan dekat dengan kekerasan. Kekuatan dan kekuasaan yang dilahirkan untuk memaksa orang lain meskipun itu diberi baju peraturan dan hukum tetapi isinya menunjukkan pemihakan kekuasaan kelompok tertentu dan merugikan sebagian orang apalagi melanggar hak asasi manusia, maka kekuatan dan kekuasaan itu tidak memiliki legitimasi. Kekuasaan dengan cari ini tidak beda dengan istilah kekerasan, dan karenanya justru akan menghancurkan perdamaian.

Annah Arendt, filosof perempuan Jerman bermazhab Frankfurt, murid dan pernah menjadi kekasih Heidegger, membedakan kekuasaan (*power*) dari kekerasan (*violence*). Kekuasaan sejati, baginya, tidak diperoleh dengan kekerasan. Kekuasaan sepenuhnya bergantung pada legitimasi dan semua pemerintahan membutuhkan legitimasi. Kekuasaan yang memiliki legitimasi adalah kekuasaan yang dihasilkan dari kontrak sosial yang lahir dari persetujuan seluruh elemen-elemen masyarakat yang ada dalam suatu negara, tanpa ada satu kelompok masyarakatpun yang diabaikan untuk ikut dilibatkan dalam proses pembuatan kontrak sosial tersebut. Kekuasaan dengan kekerasan seperti Nazi Jerman dan Stalinis Rusia tidak pantas disebut kekuasaan, karena tidak ada legitimasi, karena mengeliminasi dengan paksa dan kekerasan segala bentuk oposisi. Kekuasaan seperti ini tepatnya, menurutnya, disebut tirani. Katanya *"Violence can destroy power, but it is utterly incapable of creating it"*.[11] ("Kekerasan dapat menghancurkan kekuasaan, bahkan kekerasan tidak mampu menciptakan kekuasaan.")

Oleh karena itu, *peacebuilding* atau pembangunan perdamaian sejalan dengan gagasan Annah Arendt tersebut, karena menentang hubungan-hubungan antar individu-individu dan kelompok-kelompok serta unsur-unsur sosial lain dalam suatu masyarakat di bawah paksaan kekuatan tirani atau kekuasaan dengan kekerasan. Pembangunan perdamaian berusaha mencegah, mereduksi, menransformasi, dan membantu orang terhindar dari segala bentuk kekerasan, bahkan kekerasan struktural yang belum terbawa ke dalam

11. Seperti dikutip oleh Heba Raoul Ezzat and Mary Kaldor, "'Not Even A Tree': Delegetimizing Violence and The Prospects for Pre-Emptive Civility" dalam Mary Kaldor, Martin Albrow, Helmut Anheier, Malies Glasius (Eds. In Chief), *Global Civil Society 2006/7* (London, California, New Delhi: Sage Publications,Ltd., 2007), 25.

pemberontakan sipil secara masal.[12] Untuk usaha menghindarkan dari segala bentuk kekerasan ini, pembangunan perdamaian tidak mengenal penggunaan kekerasan dan paksaan.

Sebagai ganti memaksa dan penggunaan kekerasan untuk tujuan damai, pembangunan perdamaian lebih fokus pada penyadaran semua orang dengan jalan program-program pemberdayaan mereka untuk menciptakan dan memperkuat hubungan-hubungan mereka pada semua level hubungan, dari hubungan individual, hubungan dalam keluarga, hubungan dalam bertetangga, hubungan dalam bermasyarakat, hubungan dalam organisasi, hubungan dalam bisnis, hubungan dalam pemerintahan, sampai hubungan dalam lembaga-lembaga dan gerakan-gerakan kultural, religius, ekonomik, dan politis. Hubungan-hubungan ini disebut Schirch dengan kapital sosial,[13] dan bisa juga disebut suatu bentuk kekuasaan yang tumbuh dari proses tanpa kekerasan dan paksaan.

E. J. E. Rash tentang Islam dan Pembangunan Perdamaian

Pembangunan perdamaian bisa dipahami tidak hanya melibatkan perihal manajemen dan usaha memecahkan konflik, tetapi juga mencakup usaha-usaha orang-orang yang bekerja, apakah mereka itu masyarakat, tokoh masyarakat, sarjana, pemerintah, institusi-institusi sosial politik, teolog, dan seterusnya – meskipun tidak dalam wilayah kejadian suatu konflik antar manusia dan antar masyarakat yang secara potensial membahayakan perdamaian, bahkan yang sangat jauh sekali pun – untuk memberi anjuran perdamaian, melakukan penelitian yang memiliki relevansi dengan isu-isu lintas-budaya atau multikulturalisme, mendorong untuk senang merekonsiliasikan perbedaan melalui forum-forum dialog atau multidialog sekalipun dan komunikasi-komunikasi yang sehat dan rasional, mengondisikan tradisi antikekerasan, dan lain sebagainya. Pengertian umum ini memayungi juga pengertian khusus tentang pembangunan perdamaian religius.[14]

---

12. Lisa Schirch, *The Little Book of Strategic Peacebuilding* (U.S.A: Good Books Intercourse, 2004), 9.

13. Lisa Schirch, *The Little Book of Strategic Peacebuilding*, 9.

14. David Litte and Scott Appleby, "A Moment of Oppurtunity? The Promise of Religious Peacebuilding in an Era of Religious and Ethnic Conflict", dalam Harold Coward and Gordon S. Smith (eds.), *Religion and Peacebuilding* (Albany, New York: State University of New York Press, 2004), 5.

Rash pada dasarnya sepakat dengan pemahaman tentang pembangunan perdamaian di atas. Pemahaman ini tidak berseberangan dengan pandangan Lederach tentang pembangunan perdamaian yang dikutipnya,

> *(a) process which involves a wide variety of roles and activities, the goal of which is to 'create and sustain transformation and movement toward restructured relationships.' Peacemaking roles and activities include educator, advocate, conciliator, trainer, envisioner, mediator, guarantor, observer, enforcer, rehabilitator, and developer. Peacebuilding draws on many of these activities and applies them at various stages and leves of conflict.*[15]
>
> (suatu proses yang melibatkan suatu keragaman luas peran-peran dan aktivitas-aktivitas, yang tujuan darinya adalah untuk menciptakan dan menyokong transformasi dan gerakan ke arah hubungan-hubungan yang terstruktur. Peran-peran dan aktivitas-aktivitas penciptaan perdamaian mencakup pendidik, advokat, perantara, pelatih, envisioner, mediator, penjamin, pengamat, penegak hukum, rehabilitator, dan pembangun. Pembangunan perdamaian menggambarkan tentang banyaknya aktivitas ini dan menerapkannya pada berbagai tahap dan tingkat konflik.)

Usaha-usaha mereka itu, dalam pandangan Rash tampak kuat, merupakan suatu panggilan jiwa bahwa dari pengalaman hidupnya manusia menemukan hakikat kehidupan yang sesungguhnya adalah keselamatan, kedamaian, dan kesejahteraan serta keadilan. Oleh karena itu, pembangunan perdamaian dimaknainya sebagai panggilan jiwa setiap orang untuk mewujudkannya. Penentangan-penentangan terhadap usaha-usaha damai hanya akan menumbuhkan rasa penyesalan dan dosa. Rasa penyesalan dan dosa ini biasanya muncul dari kekacauan, ketegangan, ketidakamanan, kerusakan, dan lain sebagainya akibat dari perbuatan-perbuatan manusia yang tidak mengindahkan makna perdamaian. Islam mengajarkan penyesalan dan pertaubatan untuk tidak mengulang perbuatan-perbuatan yang menimbulkan kerusakan dan kemudharatan hidup. Anjuran untuk selalu mohon ampun pada Tuhan setiap waktu sekaligus bertaubat untuk meninggalkan yang buruk dan menggantikanya dengan yang baik mendorong manusia muslim untuk cinta pada perbuatan-perbuatan yang menumbuhkan kasih-sayang, keselamatan, dan kedamaian.

---

15. J.E. Rash, *Islam and Democracy* ..., 145 dan John Paul Lederach, "Process: The Dynamics and Progression of Conflict" Chap in *Building Peace,* (Washington, D.C.: United State Institute of Peace, 1997), 63-72.

Pembangunan perdamaian dalam konteks Islam merupakan suatu prinsip yang melekat dan dicenderungi oleh agama *rahmatan li al-'ālamīn* ini. Rash menyatakan bahwa setiap muslim mestinya adalah *a peacebuilder*. Dia mengatakan tentang Islam dan pembangunan perdamaian,

> *A muslim is a person who brings peace, security, and safety for all people. The proscriptions and prohibitions of Islam and the example of the Prophet Muhammad (pbuh) are the means for building and sustaining this peace. Peace-building refers to the creation of an objective and a subjective context, which enhances a constructive transformation of conflicts, and leads to sustainable peace and harmony. A sustainable peace is a legitimate peace, meaning it is for the benefit of and supported by the people involved in conflict, regardless of their differences.*[16]
>
> (Seorang muslim adalah seorang pribadi yang membawa perdamaian, keamanan, dan keselamatan bagi semua orang. Pengutukan-pengutukan dan pelarangan-pelarangan Islam dan contoh Nabi Muhammad (saw) merupakan alat-alat untuk membangun dan menopang perdamaian ini. Pembangunan perdamaian mengacu pada penciptaan suatu konteks objektif dan subjektif, yang meningkatkan suatu transformasi yang konstruktif terhadap konflik-konflik, dan membawa pada perdamaian dan harmoni yang sustainable. Suatu perdamaian yang sustainable merupakan suatu perdamaian yang sah, memaknainya untuk keuntungan dan didukung oleh orang-orang yang terlibat dalam konflik, tanpa merendahkan perbedaan-perbedaan mereka.)

Islam adalah agama perdamaian dan agama yang menggerakkan semua penganutnya untuk cinta perdamaian yang membuktikannya dengan menjadikan dirinya agen perdamaian. Prinsip-prinsip yang ada di balik aturan-aturan syar'i sudah cukup memberikan dorongan ke pengondisian perdamaian.

F. Prinsip-prinsip Islam untuk Promosi Perdamaian

Dalam Islam banyak prinsip yang bisa ditemukan berkaitan dengan komitmen Islam untuk mempromosikan perdamaian. Anjuran-anjuran Islam menyangkut manusia, kemanusiaan, kemasyarakatan, dan problematikanya menunjukkan sikap yang sangat jelas bagaimana mengetasi penyakit-penyakit sosial. Dari banyak prinsip tersebut, Rash menyebut contoh ada lima prinsip untuk menganjurkan perdamaian. Kelima prinsip dimaksud adalah prinsip mengurang kemiskinan, prinsip memberi orang hak suara

---

16. J.E. Rash, *Islam and Democracy* ..., 145.

dalam pemerintahan, prinsip mencegah ketidakadilan, prinsip mengurangi kebodohan, dan prinsip mengurangi kecurigaan terhadap orang lain karena perbedaan.

Prinsip pertama mengajarkan memerangi kemiskinan. Islam mendorong tiap muslim untuk membantu orang-orang miskin. Rash menyitir salah satu Sabda Nabi Muhammad saw, "Tidak disebut beriman orang yang makan kenyang ketika tetangganya lapar."[17] Tentu banyak lagi dasar normatif lain dalam Islam, al-Qur'an dan Hadis, yang mengindikasikan suatu dorongan *to reduce poverty*. Prinsip mengurangi kemiskinan melahirkan kepedulian pada orang lain yang tidak beruntung secara sosial dan ekonomi. Membuat mereka berdaya menghidupi diri secara layak akan memperkuat kedamaian sosial.

Prinsipkeduaadalahprinsipmemberikanhaksuarapadasetiap orang dalam pemerintahan. Dengan prinsip ini Islam menghendaki, dalam istilah Rash, *consultation and consensus* dalam urusan-urusan publik. Rash menyitir kata-kata Abu Bakr ash-Shiddiq ketika dia dipilih secara konsensus menjadi pengganti Nabi Muhammad saw. Abu Bakr ash-Shiddiq berkata pada seluruh komunitasnya, "Saya telah diberi kekuasaan atas kamu semua, tetapi saya bukanlah orang terbaik di antara kamu sekalian. Patuhilah saya sepanjang saya patuh pada Allah di dalam mengatur urusan-urusan kamu. Di mana saya tidak patuh pada Allah, kamu tidak perlu mematuhiku."[18] Kata-katanya ini menyiratkan pemberian ruang bagi setiap warga untuk melakukan kritik kepadanya manakala terjadi kesalahan dalam menjalankan pemerintahan. Dengan merasa memiliki hak bicara dan berpendapat dalam pemerintahan, semua warga merasa dihargai secara individual untuk melahirkan konsensus-konsensus sosial.

Prinsip mencegah terjadinya ketidakadilan bisa memperbesar ketentraman pada semua warga komunitas. Siapapun muslim baik dia sebagai pemimpin maupun yang dipimpin, di manapun dan kapanpun selalu peka terhadap faktor-faktor yang mendorong ketidakadilan dan untuk mengatasinya setiap muslim selalu terdorong untuk berbuat adil. Rash menyitir Q.S. *an-Nisā'*/4: 135, "Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi Karena Allah biarpun

---

17. H.R. Bukhari seperti dikutip J.E. Rash, *Islam and Democracy* ..., 135.

18. J.E. Rash, *Islam and Democracy* ..., 135.

terhadap dirimu sendiri atau ibu bapa dan kaum kerabatmu. Jika ia kaya ataupun miskin, maka Allah lebih tahu kemaslahatannya. Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu, karena ingin menyimpang dari kebenaran, dan jika kamu memutar balikkan (kata-kata) atau enggan menjadi saksi, maka sesungguhnya Allah adalah Maha mengetahui segala apa yang kamu kerjakan."[19]

Prinsip mengurangi kebodohan merupakan dasar penting bagi terbangunnya kedamaian. Kekacauan dan bahkan konflik sosial sering lahir akibat dari kebodohan pihak-pihak yang terlibat di dalamnya. Di dalam Islam, setiap muslim didorong untuk terus mencari ilmu dan menyebarkan ilmu kepada orang lain. Pencarian ilmu ini tidak mengenal henti, sejak dalam alam rahim hingga alam kubur. Kemauan menjadi berilmu dan dorongan sosial kepada semua orang untuk berilmu tentu memiliki potensi kuat memperkecil terjadinya ketegangan dan konflik.[20]

Yang terakhir adalah prinsip mengurangi kecurigaan. Islam adalah agama yang sangat jelas dan tegas dalam hal penghormatan dan penjunjungtinggian martabat manusia. Islam mengajarkan toleransi atas perbedaan budaya dan agama. Islam menganjurkan untuk melihat manusia dengan mengabaikan sekat-sekat dan "kotak-kotak" warna kulit, etnis, budaya, agama, ras, dan lain sebagainya. Islam sangat bisa menghargai perbedaan agama dan sangat menganjurkan toleransi religius. Rash mengutip satu ayat al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah/2: 62, untuk mendukung anjuran Islam ini, "Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabiin, siapa saja diantara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari Kemudian dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran kepada mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati."21

Dengan mengimplementasikan setidaknya kelima prinsip tersebut, meski diakui Rash masih sangat banyak prinsip yang bisa ditemukan dalam Islam, ketegangan dan konflik antar manusia bisa diminimalisir. Hal ini tidak berlebihan, karena setiap ada ketegangan dan konflik, faktor-faktor penyebab yang sering muncul diutarakan

---

19. *Ibid.*
20. *Ibid.*
21. *Ibid.*

orang adalah karena kemiskinan, ketidakterakomodasinya suara sebagian orang dalam suatu pemerintahan atau masih ada kelompok yang dimarginalisir, ketidakadilan, kebodohan, dan kecurigaan. Jadi kelima prinsip ini sudah sangat memadai bagi Rash untuk membangun suatu perdamaian hidup bermasyarakat.

G. Penggunaan Prinsip *Sulh* untuk Pembangunan Perdamaian

Pembangunan perdamaian selalu disemangati oleh kemauan keras setiap orang atau masyarakat yang terlibat konflik untuk memecahkannya dengan jalan-jalan yang mengarah pada kesepakatan dan kompromi. Dasar pemecahan, managemen, dan pencegahan konflik terletak pada pihak-pihak, baik secara individual maupun kelompok, yang bertentangan atau berselisih mempertimbangkan keuntungan-keuntungan dan kemudian menggunakan kerjasama untuk menangangi masalah bersama-sama untuk keuntungan bersama. Di balik kerjasama bisa ditemukan prinsip-prinsip berkeadilan, rekonsiliasi, dan restitusi atau pemulihan. Islam, bagi Rash, sangat menganjurkan rekonsiliasi yang berorientasi demi kebaikan bersama di masa depan. Prinsip yang menarik untuk konteks ini dalam Islam ada prinsip *sulh* yang berarti *righteousness* atau kebajikan, yang memiliki makna perluasan *reconciliation* atau rekonsiliasi, *settlement* atau penyelesaian, dan *peacemaking* atau pembuatan perdamaian.[22]

Apa yang dimaksudkan penggunaan prinsip *sulh* oleh Rash? Menurutnya, ia berarti bahwa individu-individu atau komunitas-komunitas menegakkan suatu kontrak sosial yang menggambarkan suatu hubungan yang bisa dipercaya berdasarkan pada saling menguntungkan dan menganjurkan suatu masyarakat yang komprehensif, jujur, demokratis, dan secara spiritual berkesetaraan-berkeadilan.[23] Pembuatan piagam Madinah oleh Nabi Muhammad (saw) ketika berkuasa di Madinah berhadapan dengan komunitas iman lain sepert Yahudi dan Kristen menunjukkan suatu kontrak sosial yang sungguh indah, yang bersepakat untuk hidup berdampingan secara damai dengan tetap menghargai perbedaan-perbedaan di antara mereka.

Apa yang dilakukan Utusan Allah ini menunjukkan suatu bentuk implementasi prinsip *sulh*. Penjaminan hak beragama ini

22. *Ibid.*, 136.

23. *Ibid.*

menunjukkan betapa Islam menghargai hak asasi manusia. Hak asasi manusia adalah hak-hak yang orang miliki untuk mendukung kemanusiaan mereka.[24] Pemberian kebebasan menjalankan religiusitas mereka menunjukkan suatu dukungan kemanusiaan pada setiap manusia bahwa beragama adalah hak yang tidak bisa dipaksakan, dan karenanya beragama harus membuktikan tidak memberikan paksaan pada orang lain terlebih dalam wilayah publik. Selain itu dari kacamata demokrasi, penjaminan kebebasan beragama oleh Nabi tersebut juga memperlihatkan bahwa Islam menjunjung prinsip-prinsip demokrasi yang diantaranya memberikan kebebasan berekspresi dalam wilayah publik dengan tetap menghargai eksistensi pihak lain yang berbeda.[25]

Apa yang dilakukan Nabi di Madinah menunjukkan bahwa Nabi sangat sadar arti kemanusiaan dan memperlakukan manusia secara manusiawi pula. Hans Küng mengatakan prinsip ini untuk upayanya bersama pemikir-pemikir lain menggulirkan pentingnya etika global, dengan kata-katanya *"In the face of all humanity our religious and ethical convictions demand that every human being must be treated humanely."*[26] (Dalam menghadapi semua kemanusiaan, keyakinan-keyakinan religius dan etis menuntut bahwa setiap manusia harus diperlakukan secara manusiawi.). Cukup kuat sudah bahwa penggunaan prinsip *sulh* dalam Islam bukan sekedar konsep tetapi juga diterapkan dalam praktek hidup Nabi. Inipun hanya salah satu contoh, masih banyak implementasi prinsip ini oleh Nabi

---

24. Katerina Dalacoura, *Islam, Liberalism, & Human Rights: Implications for International Relations* (London, New York: I.B. Tauris, 1998), 6.

25. Menurut 'Abdoulkarim Soroush, demokrasi merupakan suatu metode memanfaatkan kekuasaan para penguasa, merasionalisasikan kebijakan-kebijakan mereka, melindungi hak-hak subjek dalam masyarakat, dan memperoleh kebaikan publik. Dalam metode ini tercakup prinsip-prinsip transfer kekuasaan dengan damai, pendidikan publik, kebebasan berekspresi, kebebasan dan pluralitas kelompk-kelompok politik, dan lain sebagainya. Lihat 'Abdoulkarim Soroush, *Reason, Freedom, & Democracy in Islam Essential Writings of 'Abdoulkarim Soroush*, trans., ed. with introd. Mahmoud Sadri and Ahmad Sadri (Oxford: Oxford University Press, 2000), 148. Apa yang dilakukan Nabi jauh sebelum wacana demokrasi, di Madinah telah membuktikan suatu pembangunan masyarakat dengan pilar-pilar demokrasi.

26. Hans-Küng and Karl-Josef Kuschel, *A Global Ethics, The Declaration of the Parliement of the World's Religions* (New York: The Continuum Publishing Company, 1993), 24.

dalam ragam masalah kehidupan yang dihadapi beliau dan para sahabatnya.

Semangat rekonsiliasi atau *sulh* hidup dalam diri orang Islam. Kata Islam memiliki akar yang sama dengan kata *salãm* yang berarti kesalamatan. Bagi Rash istilah ini mengonotasikan *"an active process of coming to peace, safety, security, wholeness, and well-being through consciousness in the Presence of the Divine"*[27] (suatu proses aktif sampai pada perdamaian, keselamatan, keamanan, keseluruhan, dan hidup dengan baik melalui kesadaran Kehadiran Tuhan.). Di samping itu, masih menurutnya, orang-orag Islam percaya bahwa semua manusia pada dasarnya adalah baik. Dari sifat ini, kapasitas untuk kebaikan menumbuhkan sifat-sifat yang kondusif bagi terjadinya hidup kolektif yang baik, seperti tumbuhnya sifat toleransi, kasih-sayang, kemurahhatian, keadilan, dan kemauan untuk berkorban dan melayani orang lain. Prinsip *sulh̲* menemukan kualitasnya karena sifat-sifat mulia ini yang tumbuh pada diri setiap muslim.[28]

Dengan menggunakan prinsip *sulh̲*, setiap muslim mengajak orang lain menuju ke keadaan yang damai dan selamat. Rash mendasarkan hal ini pada al-Qur'an dengan mengutip Q.S. Yunus/10: 25, "Allah menyeru (manusia) ke Rumah Kedamaian, dan menunjuki orang yang dikehendaki-Nya kepada jalan yang lurus." Karena seruan ini, manusia muslim adalah orang pertama yang berlomba-lomba untuk selalu mengondisikan kedamaian di manapun dia berada. Dengan prinsip ini, orang-orang Islam sangat menentang sifat-sifat pendendam, benci, merusak hak milik orang lain, membunuh orang-orang tak bersalah, dan lain sebagainya.[29] Di dalam mewujudkan masyarakat yang cinta damai, semua muslim harus melihat Islam sebagai jalan hidup yang mengedepankan perdamaian di satu sisi, dan di sisi lain, memandang diri mereka sebagai warga negara di mana pun mereka tinggal dan bekerja, yang melekat tugas unviversal mereka ikut bertanggungjawab mengondisikan kehidupan sosialnya yang berpengaruh kuat pada penciptaan hidup damai dengan orang lain.

Dengan demikian, jelas dalam pandangan Rash bahwa Islam dan pembangunan perdamaian merupakan hal yang menjanjikan.

---

27. J.E. Rash, *Islam and Democracy ...*, 111.

28. *Ibid.*, 122.

29. *Ibid.*, 137.

Islam harus dipahami sebagai agama yang sangat menganjurkan perdamaian. Aturan-aturan Islam dan etikanya sangat kental mengarah pada penghindaran sifat-sifat yang menghancurkan perdamaian, dan penerapan sifat-sifat yang menguatkan perdamaian. Salah satu kata kuncinya ada pada rekonsiliasi. Rekonsiliasi memiliki sifat manuawi yang mendalam dan potensial untuk melahirkan suatu moral baru dan iklim manusiawi secara sosial yang memmungkinkan semua pihak yang ada dalam suatu masyarakat untuk mengkonstruksi suatu tatanan kolektif yang damai yang selalu melihat ke depan, ketimbang ke belakang. Dengan melihat bahwa semua manusia pada dasarnya adalah baik, dan bahwa semua manusia mempunyai tujuan-tujuan dan nilai-nilai yang sama, yaitu seperti keadilan, perdamaian, kejujuran, dan hasrat pada kemampuan mendapatkan suatu pendidikan dan penghidupan yang baik, manusia, siapapun tanpa kecuali harus menentang faktor-faktor yang bisa menimbulkan konflik, dan menggantinya dengan menumbuhkan sifat-sifat dan sikap-sikan hidup yang menjauhkan konflik dan mendekatkan pada perdamaian.

H. Penutup

Beberapa kesimpulan bisa ditarik dari pemikiran Rash tentang Islam dan pembangunan perdamaian. Pertama, Islam dan perdamaian merupakan dua hal yang tidak pernah bertentangan, keduanya selalu kompatibel. Misi subtansial Islam adalah mendorong dan mengondisikan *peaceful life*. Perdamaian bukan berarti kehidupan yang tidak pernah diwarnai konflik, karena konflik yang ditangani dengan cara-cara yang baik bisa berpotensi semakin memperkuat perdamaian. Prinsip-prinsip Islam yang menganjurkan mengurangi kemiskinan, memberikan kepada orang hak suara dalam pengaturan hidup bersama, mencegah terjadinya ketidakadilan, mengurangi kebodohan, dan mengurangi kecurigaan menunjukkan suatu indikasi dukungan kuat Islam untuk penciptaan hidup damai dan saling menghargai. Islam selalu mendorong dan menganjurkan prinsip *sulh*, yang diberi pengertian rekonsiliasi oleh Rash, dalam menghadapi dan menangani konflik, dengan berorientasi pada kebaikan di masa depan. *Looking forward* atau lebih melihat bagaimana ke depannya, dan tidak melulu melihat ke belakang untuk mencari-cari kesalahan, lebih ditekankan Islam dalam mengurai konflik dan mengelolanya

melalui rekonsiliasi menjadi kekuatan untuk membangun perdamaian. Bagi Rash Islam tidak pernah mengajarkan kekerasan. Islam adalah agama yang suka memecakan konflik dengan cara-cara yang anti kekerasan.

Daftar Pustaka

Dower, Nigel, *An Introduction to Global Citizenship*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.

Macquarrie, J., *The Concept of Peace*. New York: Harper and Row, 1973.

Curle, A. *True Justice*, London: Quaker Home Service, 1981.

Rash, J. E., *Islam and Democracy, A Foundation for Ending Extremism and Preventing Conflict*, Bedford: Legacy International, 2006.

Ezzat, Heba Raoul and Kaldor, Mary, "'Not Even A Tree': Delegetimizing Violence and The Prospects for Pre-Emptive Civility" dalam Mary Kaldor, Martin Albrow, Helmut Anheier, Malies Glasius (Eds. In Chief), *Global Civil Society 2006/7*, London, California, New Delhi: Sage Publications,Ltd., 2007.

Kaldor, Mary; Albrow, Martin; Anheier, Helmut; Glasius, Malies; (Eds. In Chief), *Global Civil Society 2006/7*, London, California, New Delhi: Sage Publications,Ltd., 2007.

Schirch, Lisa. The Little Book of Strategic Peacebuilding, U.S.A: Good Books Intercourse, 2004.

Dalacoura, Katerina, Islam, Liberalism, & Human Rights: Implications for International Relations, London, New York: I.B. Tauris, 1998.

Küng, Hans-, and Kuschel, Karl-Josef, *A Global Ethics, The Declaration of the Parliement of the World's Religions*, New York: The Continuum Publishing Company, 1993.

Soroush, 'Abdoulkarim, *Reason, Freedom, & Democracy in Islam Essential Writings of 'Abdoulkarim Soroush*, trans., ed. with introd. Mahmoud Sadri and Ahmad Sadri, Oxford: Oxford University Press, 2000.

DIALOG DAN TOLERANSI BERAGAMA UNTUK FENOMENA AGAMA-AGAMA BARU

Oleh: Prof. Dr. H. Djam'annuri, M.A.

A. Pendahuluan

Sejak 1970an, dalam dunia studi agama-agama muncul istilah A *New Religious Movement* disingkat NRM dan dialihbahasakan ke dalam bahasa Indonesia dengan AGerakan Agama Baru@ (GAB). Istilah tadi dipakai untuk menyebut berbagai Aagama baru@ yang bermunculan sesudah Perang Dunia II, mula-mula di Jepang dan kemudian juga di berbagai kawasan dunia lain terutama di Amerika Serikat. Dilihat dari segi pemikiran dan ajaran, Aagama-agama baru@ tadi tampil beda, dan sengaja memisahkan diri, dari agama-agama yang sudah ada sebelumnya.

Sudah pasti, kemunculan agama-agama baru tadi menimbulkan masalah terutama bagi agama-agama yang sudah ada. Bagi agama-agama lama, kemunculannya akan dianggap sebagai ancaman, atau penyimpangan dan perusakan ajarannya jika agama-agama baru tadi muncul dari sumber yang sama. Dari sini muncul pertanyaan menyangkut sikap yang harus diambil, terutama oleh agama-agama yang sudah mapan: berdialog, toleransi, atau menentang dan berusaha sekeras-kerasnya untuk memberangusnya.

Tulisan berikut secara ringkas akan mengemukakan berbagai hal tentang GAB tadi, baik yang muncul di Jepang, maupun yang juga muncul di berbagai agama dunia. Dampak dari kemunculan GAB tersebut juga akan dikemukakan, dan juga sikap yang sebaiknya diambil untuk menghadapinya.

B. Grakan Agama Baru (GAB)

Dilihat dari segi waktu, fenomena GAB atau NRM memang benar-baru. Meskipun tidak ada kriteria yang pasti untuk menentukan apakah suatu kelompok keagamaan tergolong agama baru atau bukan, tetapi sekurang-kurangnya ada dua persyaratan yang harus terpenuhi, yaitu Abaru@ dan Aberbeda@ dengan agama-agama yang sudah ada. Istilah Abaru@ mudah dipahami karena agama-agama tadi memang baru dalam arti muncul dalam waktu belum lama berselang. Tetapi, menyangkut kriteria kedua, Aberbeda@ dengan agama-agama yang sudah ada, keperbedaan tadi tidak sepenuhnya. Agama-agama baru sebenarnya merupakan bagian dari agama-agama yang sudah ada sebelumnya, tetapi ditolak keberadaannya oleh agama lama karena memiliki pemahaman dan keyakinan berbeda atau menyatakan diri sebagai Asatu-satunya yang benar@ dan memisahkan diri dari agama lama. Perbedaan latarbelakang budaya juga dapat menjadi pembeda agama-agama baru tadi dengan agama-agama yang sudah ada sebelumnya, seperti halnya kelompok-kelompok Hindu dan Buddha yang muncul di dunia Barat.

Sebagai sebuah kajian keilmuan, studi tentang agama-agama baru bermula di Jepang bersamaaan dengan perubahan politik keagamaan di Jepang menyusul berakhirnya Perang Dunia II. Sejarah agama Jepang memperlihatkan bahwa sejak akhir abad ke-19, ketika sejarah Jepang mulai memasuki masa modern, hingga l.k. pertengahan abad ke-20, Jepang mengambil kebijakan menyatukan agama dengan politik. Agama Shinto, yang pada abad sebelumnya menyatu dengan agama Buddha, sejak tahun 1868 oleh pemerintah Jepang dijadikan agama negara, bahkan dimanipulasi untuk membangun dan meningkatkan spirit nasionalisme Jepang. Agresivitas Jepang yang diperlihatkan selama Perang Dunia II tidak lepas dari politik keagamaan Jepang selama lebih dari setengah abad sejak agama asli Jepang, Shinto, dijadikan satu-satunya agama resmi di Jepang. Antara tahun 1868-1945, prinsip kesatuan agama dan negara (*saisei itchi*) diterapkan dengan penuh semangat. Dalam hubungan ini, Jinja Shinto — kelompok Shinto yang diakui pemerintah — digunakan untuk menanamkan dan mengembangkan semangat kebangsaan dan militerisme di kalangan rakyat Jepang. Sistem kepercayaan dan peribadatan yang diselenggarakan dalam Jinja Shinto dijadikan pengukur kesetiaan seseorang pada negaranya. Agama-agama

lain hanya dapat hidup bebas jika mau menyesuaikan diri dengan pandangan-pandangan pemerintah.

Segala macam usaha juga ditempuh agar rakyat Jepang menerima tanpa syarat setiap pandangan pemerintahnya, baik menyangkut sosial politik maupun moral bangsa. Tanpa memandang agamanya, setiap warganegara Jepang harus percaya pada mitologi agama Shinto mengenai negeri Jepang sebagai negeri ciptaan dewa, tentang keluarga kaisar Jepang yang berada dalam satu garis keturunan berkesinambungan sejak dari Dewi Matahari, dan mengenai bangsa Jepang sebagai keturunan dewa yang segaris dengan leluhur kaisar Jepang. Memperlihatkan keyakinan atau paham berbeda dapat berarti memiliki "pikiran yang berbahaya".

Akan tetapi, hubungan erat antara agama dan negara di Jepang itu berakhir bersamaan dengan berakhirnya Perang Dunia II. Pada tanggal Oktober 1945 dikeluarkan sebuah ketetapan berjudul "Removal of Restrictions on Political, Civil, and Religious Liberties". Sesuai namanya, ketetapan tadi mengharuskan penghapusan semua undang-undang, ketetapan, peraturan, ataupun ketentuan yang membatasi hak kemerdekaan beragama, berpikir, bersyarikat, dan berpolitik.Pada 1945 dikeluarkan sebuah ketetapan lain yang disebut "Abolition of Governmental Sponsorship, Support, Perpetuation, Control, and Dissemination of State Shinto".1 Ketetapan tadi didasarkan atas tiga prinsip, yaitu (1) pembasmian semua paham militerisme dan ultranasionalisme, (2) pembakuan kemerdekaan beragama, dan (3) pemisahan agama dari negara.2 Karena itu, penyalah-gunaan agama untuk tujuan-tujuan politik dilarang, dan semua agama ditempatkan pada kedudukan yang sama. Paham Tennoisme (Kokutai Shinto) dilarang; Jinja Shinto diberi hak dan kedudukan tidak berbeda dengan hak dan kedudukan yang diberikan kepada agama-agama lain. Pemberian bantuan perorangan untuk tempat-tempat suci agama Shinto masih diperbolehkan sepanjang dilakukan atas dasar sukarela dan tidak ada sumbangan-sumbangan yang sifatnya mengikat. Semua lembaga pendidikan yang fungsi utamanya melakukan pengajaran dan penyebaran agama Shinto, atau untuk mendidik calon-calon pendeta, ditutup. Sensor juga harus

1. Hori Ichiro et.al. (eds.), *Japanese Religion* (Tokyo: Kodansha International Ltd., 1972), hlm. 164-165.

2. *Ibid.*.

dilakukan atas seluruh buku pegangan guru dan teksbook yang digunakan. Semua bentuk pengajaran agama Shinto dan kunjungan sekolah ke tempat-tempat suci agama Shinto dilarang.

Sekolah-sekolah juga dilarang menyelenggarakan upacara penundukan kepala ke arah istana kaisar; dilarang meneriakkan kalimat "*Tenno Heika Banzai*" (Panjang Usia Putra Langit) ataupun ucapan-ucapan lain yang dimaksudkan untuk memuja kaisar. Kehidupan agama kaisar dan keluarganya secara pribadi tidak dibatasi. Kaisar tetap diperbolehkan menyelenggarakan upacara-upacara keagamaan di tempat-tempat suci dalam lingkungan istana, dan tetap diperbolehkan mengunjungi tempat-tempat suci agama Shinto, ataupun memberikan anugerah untuk tempat-tempat suci tersebut dan untuk lembaga-lembaga agama lainnya. Akan tetapi, semua tadi harus dilakukan dalam kedudukannya sebagai seorang pribadi biasa. Singkatnya, sejak tahun 1945, bangsa Jepang benar-benar menikmati hak kebebasan dan kemerdekaan beragama, seperti ditegaskan dalam pasal 20 undang-undang baru Jepang yang ditetapkan pada tanggal 3 Nopember 1945, yang menyebutkan bahwa:

> "Kemerdekaan beragama dijamin sepenuhnya. Tidak satu pun organisasi keagamaan akan memperoleh hak istimewa dari negara, dan tidak pula akan mendapatkan kekuasaan politik apa pun. Tidak satu pun orang akan dipaksa ikut ambil bagian dalam berbagai kegiatan agama, perayaan, upacara atau peribadatan agama mana pun."[3]

Demikianlah, sejak tahun 1945, Jepang dipaksa oleh sekutu untuk mengambil kebijakan pemisahan agama dari negara. Tidak ada lagi agama resmi dan tidak-resmi, karena semua agama diperlakukan sama. Pemerintah dilarang keras mengalokasikan dan mengeluarkan anggaran untuk kepentingan agama manapun. Jika ada kasus penggunaan uang negara untuk kepentingan agama tertentu, baik Shinto atau bukan, pemerintah dapat diadukan ke pengadilan dengan tuduhan telah melakukan pelanggaran undang-undang. Pemerintahan Jepang benar-benar menjadi sekuler, dan sejak itu pula di Jepang bermunculan berbagai kelompok agama baru yang berbeda dan memisahkan diri dari agama-agama yang sudah ada sebelumnya.

---

3. Dikutip dari *ibid.*, hlm. 170.

Sebenarnya, sudah sejak awal abad ke-19 agama-agama baru bermunculan banyak sekali di Jepang. Pada akhir masa Tokugawa (1803-1868) berkembang rasa tidak puas masyarakat terhadap pemerintah. Di sana-sini terjadi beberapa pemberontakan kecil yang berakibat memperlemah kekuasaan pemerintah. Agama Buddha, yang sudah menjadi agama negara, memperoleh kesan buruk. Tidak sedikit pengikut Buddha menjadi sasaran kritik, sementara perhatian umum terhadap agama asli semakin meningkat. Pada penghujung masa Tokugawa, perasaan anti-Buddha sudah tumbuh meluas di kalangan masyarakat. Banyak kelenteng agama Buddha ditutup dan para pendetanya dipaksa meninggalkan pos-pos mereka. Pelbagai macam kelompok agama baru bermunculan. Sebagian di antaranya merupakan bentuk-bentuk lanjut dari agama Shinto primitif, dan sebagai lain sedikit sekali hubungannya dengan agama kuno itu.4 Sebagai contoh adalah sekte Kurozumi-kyo yang didirikan oleh Kurozumi Munetada (1780-1850) di tahun 1814, seorang pendeta agama Shinto. Ketika Kurozumi berusia 33 tahun, kedua orangtuanya meninggal akibat penyakit menular. Peristiwa ini merupakan pukulan batin yang menyebabkannya jatuh sakit selama lebih kurang tiga tahun. Suatu ketika di saat sedang berdoa kepada Dewi Matahari, tiba-tiba ia merasa mendapatkan pengetahuan bahwa dewa dan manusia pada hakikatnya adalah sama, dan dalam kesamaan itu tidak ada kelahiran ataupun kematian, melainkan semata-mata kehidupan yang abadi. Para pengikut sekte yang didirikannya percaya bahwa spirit yang meresapi alam adalah spirit Dewi Matahari; dan orang harus berusaha mempersatukan diri dengan spirit ini agar menghayati kesatuan antara dewa dan manusia yang menjadi sumber utama kebahagiaan hidupnya.5

Contoh lain adalah sekte Tenrikyo, yang didirikan oleh seorang perempuan bernama Nakayama Miki (1798-1887). Sekte ini baru diakui sebagai salah satu sekte agama Shinto pada tahun 1908, duapuluh tahun lebih sesudah pendirinya meninggal dunia. Setelah Perang Dunia II, sekte ini menyatakan diri keluar dari Shinto, dan pada tahun 1970 diakui sebagai sebuah agama yang berdiri sendiri. Sekte Tenrikyo memuja *kami* yang jumlahnya sepuluh, dipimpin oleh

---

4. William K. Bunce, Religions in Japan, cet. II (Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1965), hlm. 18.

5. Hori Ichiro et.al. (eds.), *op.cit.*, hlm. 182.

Tenri-o-no-mikoto, Dewa Akal Tuhan, atau Dewa Orangtua. Dalam buku *Tenrikyo Its History and Teachings*, yang khusus diterbitkan untuk memperingati usia kedelapan puluh tahun pendirinya, disebutkan bahwa sekte tersebut dibentuk berdasarkan wahyu yang diterima Nakayama Miki pada bulan Oktober 1838. Ketika itu, dewa tiba-tiba berbicara melalui mulutnya, dan meminta Miki membiarkan dirinya menjadi tempat tinggal dewa. Sejak itu, mulut Miki dinyatakan tidak sama dengan mulut orang-orang biasa, karena kata-kata yang diucapkannya adalah kata-kata Dewa yang sedang berbicara melalui dirinya. Perwujudan lahiriyahnya sama dengan manusia-manusia lain, tetapi jiwanya adalah dewa yang telah menempati raganya. Oleh sebab itu, semua pengajaran Nakayama Miki, baik yang diungkapkan melalui kata-kata ataupun melalui perbuatan, dianggap sebagai pengajaran langsung dari dewa.[6]

Mulai tahun 1814 hingga tahun 1980an di Jepang bermunculan banyak sekali sekte agama, yang oleh pemerintah kemudian disebut dengan Kyoha Shinto, sebuah istilah yang berarti "sekte agama Shinto". Kelompok atau sekte-sekte keagamaan tadi sering pula disebut "agama-agama baru" meskipun bukan berarti benih-benih ajarannya sebelumnya tidak pernah ada. Pada tahun 1882 pemerintah Meiji (1868-1912) mengelompokkan agama menjadi tiga macam: Buddha, Kristen, dan Shinto. Selain ketiga agama tersebut terdapat berbagai kelompok keagamaan yang tidak termasuk ke dalam salah satunya. Pada waktu pemerintah memutuskan untuk mengembangkan agama Shinto menjadi sebuah kultus nasional, segera timbul permasalahan yaitu bagaimana mengatur kelompok-kelompok keagamaan tadi. Pemerintah tidak hendak memasukkannya ke dalam agama Shinto, karena memasukkannya ke dalam sekte agama Shinto kurang begitu tepat, sebab ajaran sekte-sekte tersebut banyak yang berasal dari agama-agama lain. Tetapi, pemerintah juga tidak ingin membiarkan sekte-sekte tadi lepas dari pengawasan. Satu-satunya jalan yang dianggap tepat ialah dengan membuatkan suatu penggolongan baru, yaitu Kyoha Shinto. Pemerintah mengharuskan sekte-sekte baru tadi bergabung dalam kelompok ini agar dapat diakui sebagai aliran agama.

Hingga sekarang, di Jepang terdapat terdapat ribuan sekte keagamaan. Berapa di antaranya memiliki jutaan pengikut

---

6. Tenrikyo Church Headquarters (ed.), *Tenrikyo Its History and Teachings*, ed. I (Japan: Tenri Jiho Co., 1966), hlm. 7-8, 18.

sehingga cukup berpengaruh dalam bidang politik, terutama karena berkemampuan mengumpulkan suara di saat-saat pemilu. Ciri-ciri dari agama-agama baru ini adalah:7

1. Agama tadi muncul dan berkembang pada masa modern atau masa peralihan ke modern.
2. Agama tadi didirikan oleh rakyat.
3. Agama tadi memisahkan diri dari agama lama, baik dalam bidang organisasi maupun ajarannya.

Istilah "agama-agama baru", new religions, sebenarnya juga merupakan alih bahasa langsung dari kata Jepang shin shukyo, yang dipakai oleh para sarjana Jepang untuk menyebut fenomena bermunculannya sekte-sekte baru dalam kehidupan agama-agama di Jepang. Para sarjana Barat kemudian menggunakan istilah tadi sebagai ganti istilah lama yang mereka rasa kurang tepat, cult, untuk menyebut berbagai kelompok agama yang bermunculan di Barat. Selanjutnya istilah tadi juga digunakan untuk menyebut berbagai keyakinan yang dianggap heretik. Sejumlah sarjana, terutama yang mengambil spesialisasi sosiologi agama, memakai istilah Agerakan agama baru@ untuk agama-agama bukan mainstream, sementara lainnya menggunakannya untuk agama-agama alternatif. Istilah "cult" tetap digunakan untuk menyebut kelompok-kelompok — baik agama, politik, atau ekonomi C yang dipandang sangat manipulatif dan eksploitatif.

Di Amerika Serikat, studi terhadap gerakan agama-agama baru tadi dilakukan secara sungguh-sungguh oleh berbagai lembaga. Sebagai misal dapat disebutkan *the American Academy of Religion's New Religious Movements Group* yang bertujuan mengembangkan pemahaman tentang Gerakan Agama Baru dulu dan sekarang. Ada pula yang disebut dengan *Center for the Study of New Religions* (CESNUR) yang merupakan jaringan asosiasi internasional para sarjana yang menaruh minat dalam bidang studi gerakan agamaBagama baru. Mereka juga prihatin atas sikap negatif yang ditujukan terhadap agama-agama baru tadi yang menurut mereka mengancam kebebasan beragama.

Mempelajari gerakan agama-agama baru tersebut adalah ibarat mempelajari berbagai bahasa sekaligus, karena masing-masing

7. Ishizawa Takeshi, "Ringkasan Sejarah Agama Baru Jepang", dalam http://www.02.246.ne.jp/~semar/agmbaru.html

memiliki kosakata, tatabahasa dan sintaksnya sendiri. Kesulitan akan menjadi semakin bertambah, sebab agama-agama baru tersebut sekarang sangat banyak dan semakin bertambah jumlahnya. Dari ratusan penjelasan tentang agama-agama baru yang muncul di Amerika, terdapat apa yang disebut kelompok-kelompok spesifik, mulai dari Masyarakat Aetherius hingga Gereja Kristen Zion; praktek-praktek keagamaan, mulai dari teknis Aleksander hingga Yoga; agama UFO, mulai dari abduksi alien hingga Akademi Ilmu Uarius; simbol-simbol, dari ank hingga yin-yang; teks-teks keagamaan, dari Perjanjian Baru apokripal hingga Vinaya-Pitaka; dan tokoh-tokoh agama, sejak dari George Adamski hingga Rabbi Zalman.[8]

C. Agama Baru: Problem Bagi Agama Lama

Semua agama dunia dapat dikatakan pernah mengalami dan menghadapi masalah berkenaan dengan munculnya agama-agama baru. Dalam agama Hindu C sebuah paham keagamaan yang tidak memiliki pendiri C dapat ditemukan banyak sekali aliran dan paham yang semuanya mengaku berasal dari sumber yang sama, yaitu kitab-kitab Veda. Sekalipun semua aliran dan paham tadi dapat hidup berdampingan dengan damai, bahkan bersama-sama membentuk apa yang disebut Hinduisme, tapi pada saat munculnya juga dianggap sebagai sesuatu yang baru dan berbeda dengan agama asal. Begitu pula, dalam agama-agama Buddha, Yahudi, Kristen, dan Islam.

Dalam Islam, contoh paling menonjol adalah Ahmadiyah.[9] Seperti diketahui, organisasi keagamaan ini merupakan himpunan muslim yang didirikan oleh Mirza Ghulam Ahmad (1835-1908) pada tahun 1889 di sebuah desa terpencil bernama Qadian, Punjab, India. Ia mengaku sebagai mujaddid, al-Masih, dan juga al-Mahdi. Di Indonesia, Jemaat Ahmadiyah Indonesia merupakan bagian dari Jamaah Muslim Ahmadiyah Internasional, dan telah berbadan hukum dari Menteri Kehakiman Republik Indonesia sejak 1953. Sebagai sebuah organisasi keagamaan tingkat internasional Jemaat Ahmadiyah telah tersebar ke lebih dari 185 negara di dunia, dan diperkirakan saat ini jumlah pengikutnya di seluruh dunia lebih dari 150 juta orang.

---

8. http://www.clas.ufl.edu/users/

9. Uraian tentang Ahmadiyah di sini diambil dari *Wikipedia Indonesia, ensiklopedia bebas berbahasa Indonesia.*

Ahmadiyah bukan merupakan sebuah lembaga tunggal. Di dalamnya terdapat dua kelompok utama, yang sama-sama mempercayai bahwa Mirza Ghulam Ahmad adalah Isa al Masih yang telah dijanjikan, tetapi berbeda dalam berbagai prinsip lainnya. Ahmadiyah Qadian, yang di Indonesia dikenal dengan Jemaat Ahmadiyah Indonesia, berpusat di Bogor, percaya bahwa Mirza Ghulam Ahmad adalah seorang mujaddid sekaligus juga seorang nabi. Ahmadiyah Lahore, di Indonesia dikenal dengan Gerakan Ahmadiyah Indonesia, berpusat di Yogyakarta, secara umum tidak menganggap Mirza Ghulam Ahmad sebagai nabi, melainkan hanya sekedar mujaddid atau pembaharu ajaran Islam.

Selain Ahmadiyah, di Indonesia juga pernah ramai diberitakan paham keagamaan yang diajarkan oleh Lia Aminudin dan Moshaddeq. Lia Aminudin, atau disebut pula Lia Eden, mendirikan sekaligus juga memimpin sebuah aliran keagamaan yang semula disebut Salamullah. Ia mengaku mendapat wahyu dari Tuhan, dan C seperti halnya umumnya para pendiri agama-agama baru yang berakar pada Islam C juga sebagai Imam Mahdi. Komunitas pengikut aliran ini kemudian mengubah nama dirinya menjadi Komunitas Eden. Ajaran kelompok ini merupakan campuran dari berbagai agama, tetapi dipahami dalam makna yang bertentangan dengan pemahaman arus utama. Pada tahun 1997, Majelis Ulama Indonesia (MUI) menyatakan aliran ini sesat dan menyimpang dari Islam. Hampir sepuluh tahun setelah keputusan MUI tersebut dikeluarkan, pemimpin dan para pengikut aliran ini dihadapkan ke pengadilan untuk mempertanggungjawabkan perbuatan mereka yang dianggap menodai agama yang sudah ada sebelumnya.

Serupa dengan komunitas Eden, aliran al-Qiyadah juga mengemukakan ajaran yang bertentangan dengan arus utama. Didirikan oleh Ahmad Moshaddeq alias H. Salam pada 2000, aliran ini kemudian berkembang menjadi sebuah aliran yang memiliki ajaran dianggap menyimpang dari Islam, karena mempercayai adanya Nabi/Rasul baru sesudah Nabi Muhammad SAW, dan tidak mewajibkan pelaksanaan salat, puasa dan haji. Berdasarkan penelitian yang dilakukan selama lebih kurang tiga bulan, MUI akhirnya juga mengeluarkan fatwa yang menyatakan bahwa aliran al-Qiyadah telah menyimpang dari Islam. Pemimpinnya, sekalipun telah mengaku bersalah dan bertobat, harus menghadapi pengadilan

dan dijatuhi vonis bersalah serta harus menjalani hukuman beberapa lama.

Besar kemungkinan agama-agama baru semacam di atas akan bermunculan lagi di masa-masa yang akan datang, terutama karena adanya jaminan kebebasan berpendapat dan kemerdekaan beragamaan yang menjadi bagian utama hak asasi manusia. Kemunculan agama-agama baru tadi akan menimbulkan persoalan bagi agama-agama yang sudah ada, terutama jika agama tadi muncul dari sumber yang sama tetapi dengan penafsiran dan pemahamannya sangat berbeda. Bagaimana pun, agama-agama lama, terutama agama dengan pendiri dan kitab suci yang otoritatif, "dipaksa" harus mengambil sikap terhadap munculnya agama-agama baru seperti itu.

Kebijakan yang diambil oleh pemerintahan Meiji di Jepang merupakan contoh yang cukup menarik. Agama-agama baru yang bermunculan pada akhir masa Tokugawa dan selama pemerintahan Meiji sangat bervariasi, bahkan tidak sedikit yang bertentangan dengan agama yang sudah ada sebelumnya. Pemerintah, seperti telah disebut sebelumnya, tidak ingin membiarkan sekte-sekte agama baru tadi lepas kontrol disamping tentu tidak ingin terjadinya perbenturan-perbenturan dalam masyarakat. Oleh sebab itu, pemerintah kemudian menggabungkannya dalam satu kelompok tersendiri, terpisah dari agama-agama yang sudah ada. Di Jepang, agama-agama baru tadi akhirnya memang melepaskan diri dari agama lain, baik dalam bidang organisasi maupun ajaran, seperti telah disebut sebelumnya.

Contoh lain yang hampir serupa adalah kebijakan pemerintah Pakistan dalam menghadapi kasus Ahmadiyah, yang telah menimbulkan kontroversi di berbagai negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam. Dalam pandangan *mainstream*, ajaran Ahmadiyah Qadiani dianggap menyimpang dari ajaran Islam terutama karena menganggap Mirza Ghulam Ahmad sebagai seorang nabi. Dalam kaitan ini, pemerintah Pakistan mendeklarasikan aliran Ahmadiyah sebagai bukan-Islam, dan memperbolehkan para penganutnya menjalankan kepercayaannya tetapi harus sebagai pemeluk agama tersendiri di luar Islam. Pada tahun 1974, pemerintah Pakistan merevisi konstitusinya tentang definisi Muslim, menjadi "orang yang meyakini bahwa Nabi Muhammad adalah

nabi terakhir.[10] Kebijaksanaan pemerintah Pakistan ini, tentu tidak memuaskan para pengikut Ahmadiyah, tetapi mampu meredam konflik agama di Pakistan.

Tentu, "jalan berpisah" baru ditempuh sesudah "jalan kembali" memang tidak lagi ada. Sebelum itu, dialog bermartabat sebagai upaya untuk saling mendengar dan memahami serta menghasilkan persepsi yang sama, khususnya antara agama lama dengan agama baru yang sama-sama bermuara pada sumber sama, merupakan upaya yang layak didahulukan sebelum mengambil "jalan berpisah". Dialog merupakan cara paling ideal dalam konteks kehidupan yang penuh pluralitas. Melalui dialog akan dapat dikembangkan sikap saling memahami dan saling menghargai perbedaan-perbedaan. Akan tetapi, dialog juga tidak selamanya efektif untuk meredam konflik yang muncul, lebih-lebih jika konflik tadi berada di bawah satu payung nama yang sama. Jika demikian, mempunyai payung yang berbeda akan lebih bijak sehingga masing-masing tidak lagi berebutan satu sama lain. "Berpisah jalan" dengan menggunakan payung nama berbeda pada dasarnya adalah juga jalan toleransi, sebuah jalan yang membiarkan dan memberikan kebebasan pihak lain memiliki keyakinan dan amaliah berbeda.

---

10. *Ibid.*.

SPIRITUALITAS ISLAM DI TENGAH TANTANGAN GLOBALISASI

Oleh: Dr. Syaifan Nur, MA

A. Pendahuluan

Spiritualitas Islam, yang dalam tulisan ini dimaksudkan sebagai tasawuf, lebih ditujukan sebagai suatu ajaran yang berkaitan dengan cita-cita etik dan spiritual Islam daripada dimensi mistik Islam.[1] Kaum Orientalis memahaminya sebagai suatu gerakan spiritual yang mencapai titik puncaknya selama abad pertengahan dari sejarah Islam, yang menghasilkan karya-karya dalam bahasa Arab maupun Persia yang bernilai sastera tinggi, yang belakangan menjadi warisan klasik dari tradisi Sufi. Pada masa belakangan, bersamaan dengan adanya kritik terhadap tasawuf dari kaum reformis Islam modern, abad keemasannya secara tidak terelakkan mengalami proses degenerasi. Kajian terhadap tasawuf cenderung lebih mengistimewakan sumber-sumber klasik (*turas*) yang terdapat dalam bahasa Arab dan Persia daripada perwujudan-perwujudannya yang merakyat dalam bahasa Turki, Urdu, dan bahasa-bahasa lain. Baru akhir-akhir inilah kajian tasawuf memungkinkan untuk dibatasi dalam kaitannya dengan kolonialismne Eropa, kemunculan gerakan reformisme dan fundamentalisme Salafi, dan modernisme sekuler.

Dalam studi Bruce Lawrence dan Carl W. Ernst terhadap tarikat Chishtiyah di Asia Selatan dan sekitarnya,[2] keduanya

---

1. Untuk survey yang bersifat umum, lihat Carl W. Ernst, *Guide to Sufism* (Boston: Shambhala Publications, 1997).

2. Lihat Carl W. Ernst and Bruce B. Lawrence *Sufi Martyrs of Love: Chishti Sufism in South Asia and Beyond* (New York: Palgrave Press, 2002).

menentang istilah abad keemasan dan kejatuhan historiografi tasawuf, yang menurut mereka merupakan hasil dari kolusi antara Orientalis dan fundamentalis. Kedua sarjana tersebut memperingatkan para muridnya agar tidak tergoda untuk menjadi Orientalis yang lebih menghargai guru-guru Sufi masa lampau daripada pemimpin-peminpin Sufi kontemporer. Apa pun masalahnya, tasawuf sebagai suatu gerakan spiritual dewasa ini pasti menghadapi tantangan-tantangan yang membutuhkan jawaban-jawaban yang berbeda-beda.

Kelompok-kelompok Sufi modern tidak bersifat pasif terhadap nasib mereka. Sama seperti yang lain, mereka juga melakukan kegiatan untuk menghadapi pengaruh globalisasi. Sufi-Sufi kontemporer tidak lebih kebal terhadap globalisasi daripada kelompok-kelompok yang lain. Mereka juga dipengaruhi oleh kapitalisme global yang menganggap agama sebagai komoditas semata, dengan mediasi budaya teknologinya, komunikasi, dan hubungan-hubungan personalnya yang tidak terelakkan.[3] Kelompok-kelompok Sufi juga ikut terlibat dalam hubungan antar agama dan pluralisme agama. Kaum Sufi secara aktif berusaha menguji anggapan para reformis yang menganggap diri mereka sebagai satu-satunya kelompok yang memiliki simbol keislaman. Mereka juga membantah anggapan Orientalis yang memandangtasawuf sebagai ajaran asing yang dimasukkan ke dalam Islam.[4]

Kelompok-kelompok Sufi kontemporer banyak menghabiskan energinya untuk bernegosiasi dengan negara mengenai keberadaan mereka. Seperti diketahui, negara memiliki otoritas untuk menyatakan apakah kelompok-kelompok tersebut diakui keabsahannya ataukah tidak, atau sekedar mengatur pusat-pusat institusi mereka. Secara ideologis, sama seperti kelompok-kelompok lain, kelompok-kelompok Sufi harus menegosiasikan suatu cara

---

3. Lihat analisis Carl W. Ernst tentang fenomena ini dalam "Technological and Ideological Transformations of Contemporary Sufism," dalam *Muslim Networks: Medium, Methodology & Metaphor*, ed. Bruce B. Lawrence and Miriam Cooke, Islamic Civilization and Muslim Network Series (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2005), h. 191-207.

4. Wahid Bakhsh Sial Rabbani, *Islamic Sufism: The Science of Flight in God, with God, by God and Union and Communion with God, Also showing the Tremendous Sufi Influence on Christian and Hindu Mystics and Mysticism* (Lahore: Sufi Foundation, 1984).

hidup dalam kaitannya dengan basis intelektual pencerahan Eropa dan rangkaiannya. Ini berarti bahwa sekularisme dan seluruh peralatan masyarakat modern (universitas, press, dan sebagainya) harus mendapat tempat dalam tasawuf. Di samping itu, kelompok-kelompok Sufi juga melibatkan diri dalam pemikiran ulang tentang politik perdamaian dan perang.

B. Tasawuf dan Globalisasi

Untuk melihat aspek penting globalisasi dalam hubungannya dengan tasawuf, pertama kita harus melihat representasinya di Eropa dan Amerika, bukan ke negara-negara Asia dan Afrika sebagai basis tradisionalnya. Contoh ini akan membantu menjelaskan bagaimana proses-proses yang sama juga berfungsi di negara-negara Muslim tradisional.[5] Representasi yang paling menarik dari tasawuf adalah popularits yang spektakuler dari puisi Sufi Jalaluddin Rumi, yang terjemahannya ke dalam bahasa Inggris modern merupakan penjualan terbaik di Amerika. Puisi- puisi Rumi telah menarik perhatian kebudayaan Amerika. Guru Deepak Chopra telah memperoleh posisi yang khusus dengan terjemahannya terhadap Rumi dan rekaman CD.[6] Hal menarik mengenai puisi ini adalah caranya menghadirkan Rumi sebagai figur yang mengatasi setiap agama, dan penekanan pada aspek-aspek yang bersifat erotis serta humoris dari puisi tersebut.[7]

Fenomena yang sama adalah merebaknya produksi dan distribusi rekaman musik Sufi dengan beraneka macam format, mulai dari kajian yang serius terhadap beragam musik etnis yang bersifat akademis sampai pada rekaman-rekaman musik dunia yang hidup dan ceria. Popularitas seorang Nusrat Fateh Ali Khan, penyanyi Pakistan yang tampil di film-film Hollywood, merupakan bukti kuat tentang meluasnya daya tarik tradisi musik Sufi.[8]

---

5. Lihat Sufism in the West, ed. Jamal Malik and John Hinnells (London: Routledge, 2006).

6. *The Love Poems of Rumi*, ed. Deepak Chopra, trans. Fereydoun Kia (New York: Harmony, 1998); *A Gift Of Love: Deepak & Friends Present Music Inspired by the Love Poems of Rumi* (Rasa Music CD 3078).

7. Olav Hammer, "Sufism for Westerners," dalam David Westerland, ed., *Sufism in Europe and North America* (London: Routledge Curzon, 2004), h. 127-143.

8. Fiona McLaughlin, «Islam and Popular Music in Senegal: The Emergence of New Tradition,» *Africa* 67 (1997), pp. 560-81; Fiona McLaughlin, "'In

Tersebarnya produk-produk budaya yang dikaitkan dengan tasawuf, baik yang berupa cetak maupun audio, menggambarkan suatu proses yang sedang berlangsung di masyarakat Muslim, yang menggunakan teknologi-teknologi baru untuk mempublikasikan ajaran-ajaran tasawuf.[9] Melalui teknologi percetakan, ajaran-ajaran tasawuf bisa tersebar luas, jauh melampaui apa yang dicapai melalui manuskrip. Sebagai contoh adalah karya-karya Ibn Arabi dalam bahasa Arab, yang dalam bentuk manuskrip sulit untuk diakses, tetapi ketika dicetak pertama kali di abad ke-19 M yang lalu, kemudian bisa diperoleh dengan mudah di toko-toko buku dalam jumlah ribuan copy.[10]

Wilayah publikasi tasawuf yang lain adalah berkaitan dengan tempat-tempat suci dan ritus-ritus Sufi, yang oleh pemerintah dipandang sebagai sumber-sumber pemasukan dari turis asing. Kebangkitan kembali tarian-tarian berputar pada tahun 1954 di Turki, yang dikaitkan dengan tarikat Maulawiyah Jalaluddin Rumi, hanya diizinkan jika dikaitkan dengan pertunjukan-pertunjukan budaya dan estetik, bukan sebagai suatu pelaksanaan yang bersifat keagamaan. Para pelancong yang mengunjungi Turki dewasa ini disambut dengan sejumlah kaset, poster, dan patung-patung kecil yang bernilai seni yang dikaitkan dengan Jalaluddin Rumi dan para darwis berputar, dengan diiringi oleh sebuah festival tahunan tentang peringatan hari wafatnya Rumi yang diperingati pada tanggal 17 Desember di Konya sebagai daya tarik terhadap turis manca negara. Gedung tempat dilaksanakannya kegiatan darwis berputar di Turki diatur oleh Menteri kebudayaan Turki.[11]

Produksi buku-buku dan rekaman-rekaman tentu saja bukan merupakan satu-satunya bentuk perubahan teknologi yang mempengaruhi tasawuf. Sekalipun televisi tetap berada di bawah kendali pemerintah di negara-negara Timur Tengah, dan film hanya

---

the Name of God I will Sing Again, Mawdo Malik the Good': Popular Music and the Senegalese Sufi Tariqas," *Journal of Religion in Africa* 30 (2000), pp. 191-207.

9. Lihat *Guide to Sufism*, bab 7, dan *Sufi Martyrs of Love*, bab 6 dan 7.

10. Muhsin Mahdi, «From the Manuscript Age to the Age of Printed Books,» dalam *The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East*, ed. George N. Atiyeh (Albany: State University of New York Press/Library of Congress, 1995), h. 6-7.

11. Lihat biografi seorang musisi Maulawi, Kudsi Erguner, *Journeys of a Sufi Musician* (London: Saqi Books, 2006).

digunakan untuk tujuan-tujuan tertentu yang berkaitan dengan tasawuf, namun Internet telah semakin memperkuat kehadiran Sufi, dengan lusinan bahkan ratusan situs Internet yang memperlihatkan tradisi-tradisi Sufi dari seluruh dunia.[12] Sebagian di antaranya berkaitan dengan tarikat-tarikat Sufi tradisional, seperti Nimatollahi, Naqshbandiyah, Rifaiyah, dan Chishtiyah.

Berbeda dengan itu, situs-situs yang dikaitkan dengan Hazrat Inayat Khan di Amerika Utara lebih banyak memainkan peranan ke dalam sensitivitas Internet. Situs-situs ini menggambarkan sisi-sisi yang mencakup kelompok-kelompk diskusi, jadwal perjalanan para pemimpin, pesan-pesan harian yang inspiratif, file-file audio, dan masih banyak lagi koleksi yang berkaitan dengantasawuf.

Apa pun realitas sosial dari individu-individu dan kelompok-kelompok yang mengakui cita-cita Sufi, tasawuf sebagai suatu konsep akademik adalah anak yang dilahirkan oleh Pencerahan. Lihatlah para pemikir yang terpengaruh oleh Sufi, yang menolak Pencerahan dan modernitas, yang menyuarakan ide Filsafat Perennial. Mereka itu termasuk Huston Smith, Seyyed Hossein Nasr, René Guenon, dan Frithjof Schuon.[13] Menarik untuk dicatat bahwa para pengikut Filsafat Perennial sangat tertarik kepada Islam. Kekecewaan terhadap ekses-ekses negatif dari Pencerahan Eropa dan modernisme (terutama kolonialisme, rasisme, scientisme, nasionalisme, dan sekularisme) tampaknya merupakan alasan utama akan ketertarikan tersebut. Kaum Perennialis lebih mempercayai otoritas wahyu, hikmah atau kebijaksanaan ilahiah yang terdapat dalam berbagai agama, dan pandangan bahwa modernitas adalah bertentangan dengan realitas. Dengan janji-janji ini, bisa dilihat bagaimana Islam sebagai sebuah tradisi yang suci, dan metafisika Sufi sebagai eksposisinya, secara alamiah memperoleh posisi yang sentral. Penegasan teologis Islam pada keesaan, konsep historiografis bahwa Islam adalah wahyu terakhir dalam sejarah kenabian, dan posisi negara-negara Islam

---

12. Di Indonesia, program televisi yang berkaitan dengan Sufisme mulai muncul pada tahun 2000, lihat Julia Day Howell, "Sufism and the Indonesian Islamic Revival," *Journal of Asian Studies* 60 (2001), h. 701-729.

13. Marcia Hermansen, "In the Garden of American Sufi Movements: Hybrids and Perennials," dalam *New Trends and Developments in the World of Islam*, ed. Peter Clarke (London: Luzac Oriental Press, 1997), h. 155-178; Carl W. Ernst, "Traditionalism, the Perennial Philosophy, and Islamic Studies," *Middle East Studies Association Bulletin*, vol. 28, no. 2 (December 1994), h. 176-81.

sebagai kolonisasi Eropa, semuanya menjadikan Islam sebagai titik tolak kaum Traditionalis yang mencari afiliasi yang otentik.

Ada beberapa perwujudan lain dari kritik terhadap Pencerahan yang dipengaruhi oleh Sufi yang patut dikemukakan di sini. Pertama adalah gerakan Murabitun yang dipimpin oleh Àbd al-Qadir al-Murabit (sebelumnya dikenal sebagai Ian Dallas, penulis novel otobiografis yang bergaya Sufi, The Book of Strangers).[14] Sebagian karena perkembangan tarikat Sufi Shadhili-Darqawi di Afrika Utara, yang dikombinasikan dengan penekanan pada mazhab hukum Islam Maliki, gerakan ini kemudian aktif berkembang di Eropa, Amerika Serikat, dan Meksiko. Para pengikut gerakan ini menolak teori-teori politik Hobbesian dan menganjurkan agar kembali pada prinsip-prinsip kekhalifahan Sokoto yang dibangun di Afrika Barat pada abad ke-18 M oleh Shaykh Uthman Fodio.[15] Kritik terhadap Pencerahan dan globalisasi yang diilhami oleh Sufi dan lebih bersifat pribadi bisa ditemukan pada diri seorang Hakim Bey (Peter L. Wilson).[16] Semua contoh ini membuktikan beragam cara di mana tema-tema Sufi mengalami perubahan dengan adanya tekanan-tekanan modernitas global.

C. Tasawuf dan Universalisme

Seperti dikemukakan oleh sosiolog Bryan Turner, globalisasi dapat menimbulkan dua macam tanggapan yang bersifat ideologis: pertama adalah hilangnya identitas-identitas lokal dan tradisional, dan kedua adalah masuknya kecenderungan-kecenderungan universal yang memang sudah ada dalam tradisi itu.[17] dalam gerakan-gerakan Sufi modern, bisa kita lihat beberapa contoh mengenai tanggapan yang bersifat universalistik, khusunya pada gerakan-gerakan di Eropa dan Amerika yang dikaitkasn dengan Hazrat Inayat Khan. Tokoh atau guru yang berasal dari India ini, yang terkait dengan tarikat Chishtiyah, memutuskan untuk memperlihatkan dan menghadirkan

14. Ian Dallas, *The Book of Strangers* (Albany: State University of New York Press, 1989).

15. Aisha Abdurrahman Bewley, "The Natural State," dapat diakses di http://bewley.virtualave.net/Page2.htm

16. Hakim Bey, *T.A.Z.: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism* (Brooklyn, NY: Autonomedia, 1991).

17. Bryan Turner, *Orientalism, Postmodernism, and Globalism* (London and New York: Routledge, 1994), h. 77-114.

tasawuf kepada orang-orang Eropa dan Amerika sebagai jalan spiritual yang tidak harus terikat pada pemeluk agama Islam. Lebih daripada tokoh-tokoh yang sezaman dengannya, dia memahami sepenuhnya kedalaman dari prasangka-prasangka terhadap Islam yang terdapat di Eropa dan Amerika, dan menyimpulkan bahwa pesan-pesan spiritualitasnya akan jauh lebih efektif jika dikemukakan secara bereda. Dengan lebih dari seratus pusatnya di Amerika, Tarikat Sufi di Barat ini (yang sekarang dipimpin oleh Pir Zia Inayat Khan, cucu dari Inayat Khan) barangkali merupakan kelompok Sufi terbesar di Amerika Serikat. Namun, menarik untuk dicatat bahwa tidak ada praktik Syariah dan tidak pula keyakinan-keyakinan Islam secara khusus memainkan peranan penting pada gerakan ini.[18]

Penekanan pada universalitas juga terdapat dalam ajaran-ajaran Mehmet Sherif Catalkaya er-Rifai, seorang guru Sufi yang berasal dari Turki yang beraktivitas dalam kelompok Rifai-Marufi di Chapel Hill, N.C. Sherif Baba menyatakan pada salah satu kuliahnya di Universitas Arkansas: "Apakah yang membawa manusia menjadi bersama, apakah yang membolehkan cinta kepada Tuhan memasuki hati manusia, itulah moralitas. . . . semua agama adalah sama.". "Tasawuf bukanlah agama. Ia adalah kecintaan terhadap kemanusiaan." Meskipun demikian, kelompok Rifaiyah ini sangat menekankan arti penting penghormatan terhadap Nabi Muhammad dan 99 nama Allah yang indah sebagai sumber-sumber etika, dan juga ibadah-ibadah Islam seperti puasa Ramadan. Dengan demikian, universalismenya dipadukan dengan pelaksanaan ajaran-ajaran Islam yang utama.

Contoh lain dari kelompok Sufi yang memberikan perspektif universalis adalah Muhammad Zuhri, seorang guru yang berasal dari Indonesia yang telah membuat web site (http://www.barzakh.net/), yang telah memberikan kontribusi berupa doa-doa bagi para penderita HIV-AIDS, tanpa memandang agama yang dipeluk oleh mereka. Orang cukup dengan menghubungi *website*, dan kemudian mengikuti doa (dalam bentuk atau cara apa pun yang diinginkan) ketika guru ini sedang berdoa. Ini merupakan contoh menarik dari keterlibatan antar agama dalam bentuk pelayanan Sufi bagi masyarakat di dunia *cyber*. Meskipun kecenderungan-kecenderungan

---

18. Pirzade Zia Inayat Khan, ed., *A Pearl in Wine: Essays on the Life, Music and Sufism of Hazrat Inayat Khan* (New Lebanon, NY: Omega Press, 2001).

universalistis sangat jelas terlihat dalam berbagai gerakan Sufi di Eropa dan Amerika, namun sebagian yang lain menekankan praktik Syariah dan bahkan memasukkan pemakaian jubah dari asal-usul tarikat sebagai ciri khas keanggotaan.

Dimensi lain dari universalisme adalah hubungan antar tarikat Sufi, yang ditandai oleh persaingan maupun kerjasama. Pemisahan diri dan kompetisi dalam tarikat tertentu dapat ditemukan di Iran sepanjang abad-abad ke-19 dan ke-20 M.[19] Dalam hal ini, fenomena baru yang ditemukan adalah diadakannya kongres tarikat Sufi yang berlangsung secara tahunan di Amerika Utara selama beberapa tahun terakhir, di bawah pengawasan Asosiasi Internasional tasawuf, yang dipimpin oleh Dr. Nahid Angha, seorang psikolog professional yang berasal dari Iran. Konfernsi Sufi ini dilaksanakan bersama-sama dengan kelompok-kelompok Sufi lain yang berasal dari berbagai perspektif dan nasionalisme yang berbeda-beda. (Iran, Turki, Bangladesh, Senegal, dan sebagainya), dengan penekanan yang berbeda-beda terhadap praktik-praktik dan kebiasaan-kebiasaan Syariat Islam. Fokus dari konferensi ini bukan ceramah-ceramah yang bersifat akademik, tetapi pelaksanaan zikir dan pernyataan-pernyataan tentang persaudaraan universal

Aspek lain dari adaptasi ideologis tasawuf terhadap globalisasi telah menjadi minat yang kuat dalam feminisme dan peranan historis kaum perempuan dalam tarikat-tarikat Sufi.[20] Sebagai contoh adalah posisi istimewa kaum perempuan dalam berbagai kelompok Sufi di Eropa dan Amerika, termasuk posisi kepemimpinan dengan gelar *shaykhah*. Akibat tersebarnya praktik-praktik darrwish berputar dari tarikat Mawlawiyah, sekarang ini para pelakunya banyak yang berasal dari kaum perempuan. (*sema-zans*), yang telah terlatih

---

19. Leonard Lewisohn, "Tasawwuf. 5. In Persia from 1800 onwards," *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1999), X:326-332. Versi yang lebih utuh dari artikel ini terdapat dalam Leonard Lewisohn, "An Introduction to the History of Modern Persian Sufism," *Bulletin of the School for Oriental and African Studies* 61 (1998), h. 437-464; 62 (1999), h. 36-59.

20. Camille Adams Helminski, "Women & Sufism," *Gnosis* #30 (Winter 1994); Lynn Wilcox, *Women and the holy Qur'an: a Sufi perspective* (Riverside, CA: M.T.O. Shahmaghsoudi, 1998); Shemeem Burney Abbas, *The female voice in Sufi ritual: devotional practices of Pakistan and India* (Austin: University of Texas Press, 2002); Karen Ask and Marit Tjomsland, ed., *Women and Islamization: contemporary dimensions of discourse on gender relations* (Oxford: Berg, 1998).

dalam ritual tersebut. Kaum perempuan Amerika dalam tradisi Mawlawiyah ini telah menciptakan ulang suatu sislisah perempuan yang paralel dengan silsilah laki-laki yang membentuk karakter tarikat Sufi. Dengan mengkaji sejarah awal tarikat Mawlawiyah dan merekonstruksi peranan kaum perempuan dalam diri Rumi sendiri, para perempuan Sufi modern ini telah menghasilkan suatu interpretasi baru mengenai peran gender dalamtasawuf.[21] Perlu dikemukakan di sini bahwa partisipasi kaum perempuan dalam tarikat-tarikat Sufi merupakan sesuatu yang relatif belum terungkap, namun perubahan peran-peran gender yang terjadi di seluruh dunia telah mempengaruhi masyarakat-masyarakat Muslim tradisional di mana tasawuf masih berkembang pesat.

D. Tasawuf dan Negara

Salah satu aspek yang bisa dicatat dari sejarah tasawuf pada periode modern adalah perlawanannya yang keras terhadap invasi kolonial oleh kekuatan-kekuatan asing. Contoh-contoh mengenai gerakan militansi ini mencakup gerakan-gerakan Sanusiyah di Libya, Mahdiyah di Sudan, Syaikh Syamil di Kaukasus, dan Abd al-Qadir al-Jaza'iri di Algeria. Terhapusnya pengaruh elit-elit lokal oleh kekuatan militer asing sering mengakibatkan tarikat-tarikat Sufi sebagai satu-satunya organisasi yang mampu bertahan terhadap serbuan asing. Tarikat-tarikat Sufi terlibat dalam birokrasi pemerintahan dalam hal pengaturan perayaan-perayaan di tempat-tempat suci dan uang masuk yang diperoleh dari kunjungan-kunjungan ke tempat-tempat suci tersebut. Tanpa menyebutkan detil regulasi dari kaum Sufi di negara-negara seperti Pakistan dan Mesir, dapat dikatakan bahwa tasawuf memiliki peranan yang bersifat birokratis dan sosial dalam kebijakan-kebijakan pemerintahan lokal.[22]

Baik negara kolonial maupun pasca-kolonial, keduanya sepakat dalam memandang ambivalensi yang terdapat dalam tasawuf.[23] Di satu sisi, dari perspektif modernis, tasawuf dipandang

---

21. Shakina Reinhertz, *Women Called to the Path of Rumi: The Way of the Whirling Dervish* (Prescott, AZ: Hohm Press, 2001), h. 15-28.

22. Edward B Reeves, *The Hidden Government: Ritual, Clientelism, and Legitimation in Northern Egypt* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1990); Leonardo Alfonso Villalón, *Islamic society and state power in Senegal: disciples and citizens in Fatick* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1995).

23. Mengenai kasus Sufisme di Pakistan, lihat Katherine Pratt Ewing,

sebagai mengandung khurafat dan hal-hal yang tidak rasional sehingga perlu dikendalikan dan ditahan laju perkembangannya. Tradisi-tradisi khas lokal juga dikritik sebagai sesuatu yang asing terhadap teks-teks keagamaan dan ajaran-ajaran Islam. Sentuhan pendidikan sekuler Eropa atau interpretasi-interpretasi kaum reformis terhadap Islam melahirkan sekelompok masyarakat Islam yang memandang perayaan-perayaan yang berkaitan dengan kaum Sufi sebagai menyesatkan dan hanya diikuti oleh kaum yang tidak berpendidikan atau kelas bawah. Akan tetapi, di pihak yang lain, tasawuf tetap berfungsi sebagai simbol perlawanan terhadap otoritas dogmatik di kalangan sejumlah kecil masyarakat Muslim yang berpendidikan, yang memandangnya sebagai memiliki pandangan dunia yang lebih luas dibandingkan dengan para ùlama' atau reformis salafi.

Persoalan tasawuf dan politik merupakan pokok bahasan pada bulan April 2000 di salah satu workshop tentang "Muslim Intellectuals and Modern Challenges" yang dilaksanakan di the Institute for the Study of Islam in the Modern World di Leiden. Menanggapi proposal dari seorang sarjana Indonesia, Jalaluddin Rakhmat, bahwa tasawuf dapat digunakan sebagai sumber liberal Islam, para pemikir seperti Abdolkarim Soroush menyatakan bahwa tasawuf cenderung ke arah otoritarianisme yang kharismatik; dalam pandangannya, pengaruh ide-ide Khomeini dalam pemrintahan Iran sekarang memperlihatkan bahaya diperbolehkannya tasawuf memasuki dunia politik.[24]

D. Sufisme dan Perdamaian

Jika warisan historis tasawuf pada periode kolonial awal dipenuhi oleh contoh-contoh perlawanan militer terhadap invasi asing, pembelengguan kelompok-kelompok Sufi oleh negara bangsa yang bersifat modern telah mengakhiri aktivitas-aktivitas yang bersifat militan. Militansi Islam, yang pernah dikaitkan dengan kaum

---

Arguing Sainthood: Modernity, Psychoanalysis, and Islam (Durham, NC: Duke University Press, 1997).

24. Keterangan yang lebioh terperinci mengenai konferensi ini dapat diakses di http://www.isim.nl/files/muslim_intellectuals_report.doc, di mana terdapat artikel Jalaluddin Rakhmat, "The Revival of Sufism: Does it help? A glance at the Modern Sufi Associations in Indonesia."

darwish dan marabout, sekarang ini terdapat dikalangan kaum fundamentalis dan salafi. Keterlibatan kaum Sufi dalam persoalan-persoalan perang dan damai perlu dimasukkan ke dalam perdebatan luas mengenai jihad di lingkungan Muslim selama lebih dari dua abad terakhir. Dalam banyak hal, bisa dikatakan bahwa kelompok-kelompok Sufi telah cenderung ke arah interpretasi yang liberal terhadap jihad sebagai peperangan yang bersifat mempertahankan diri dan menolak agresi militer terhadap non-Muslim. Akan tetapi, ada pengecualian-pengecualian yang penting dan bisa jadi merupakan kesalahan jika mengikuti sikap-sikap apologi di sini.[25] Dalam suasana globalisasi pasca-kolonial, apakah peranan yang dimainkan oleh kaum Sufi dalam kaitannya dengan konflik politik internasional dan aktivitas perdamaian?

Salah satu contoh adalah Bawa Muhaiyaddeen (w. 1986), seorang guru Sufi dari Sri Lanka yang menghabiskan tahun-tahun terakhir kehidupannya di Philadelphia, dan dikuburkan di sebuah pekuburan di Pennsylvania. Dia sangat terganggu dengan interpretasi bahwa Islam adalah yang mendasari revolusi Iran 1978-79, dan dia merasa bahwa peristiwa tersebut memberikan citra Islam yang konfrontatif dan militan, yang menyimpang dari penekanan Islam universal terhadap perdamaian. Meskipun tidak terlibat dalam kritik terhadap pemikiran politik Khomeini dan ideologi-ideologi dari revolusi Iran, Bawa Muhaiyaddeen menulis sebuah risalah tentang Islam dan perdamaian yang secara praktis mempertahankan visi Islam yang penuh kedamaian.[26]

Contoh lain dari keterlibatan Sufi dalam bidang politik adalah pembentukan Dewan Tertinggi Islam Amerika (*the Islamic Supreme Council of America*) oleh Shaykh Hisham Kabbani sebagai salah satu cabang dari tarikat Naqshbandiyah. Dijelaskan bahwa:

> Dewan Tertinggi Islam Amerika adalah organisasi keagamaan yang bersifat *non-profit* (tidak mencari keuntungan), tidak bersifat

---

25. Persamaan-persamaan di antara organisasi al-Qa'ida pimpinan Usama bin Laden dan jihad Sufi telah dibahas oleh James Howarth, "Al-Qaida, globalisation and Islam: a response to Faisal Devji" (http://www.opendemocracy.net/conflict-middle_east_politics/al-qaida_3200.jsp); dan Juan Cole, "Al-Qaeda's Doomsday Document and Psychological Manipulation" (http://www.juancole.com/essays/qaeda.htm).

26. M. R. Bawa Muhaiyaddeen, *Islam & world peace* (Philadelphia, PA: Fellowship Press, 2002).

pemerintahan, yang didedikasikan atas nama Islam. Organisasi ini bertujuan untuk memberikan solusi-solusi praktis bagi Muslim Amerika, yang didasarkan pada peraturan hukum Islam tradisional yang disusun oleh badan pensehat internasional, yang terdiri atas sarjana-sarjana Islam tingkat tinggi di dunia. Untuk pertama kalinya di Amerika, kami berusaha untuk mengitegrasikan kesarjanaan tradisional ke dalam pemecahan persoalan-persoalan kontemporer agar kepercayaan-kepercayaan islam tetap bertahan dalam masyarakat modern yang sekuler.

Karena polemik yang meluas dari Shaykh Kabbani terhadap interpretasi Wahhabi dan salafi tentang Islam, dan meskipun bahasanya bersifat lemah lembut, nama organisasi ini memperoleh tantangan dari otoritas institusi-institusi Islam di Amerika yang dibiayai oleh Saudi Arabia.[27] Tidak lama setelah pembentukannya, karena pengaruhnya terhadap pemerintahan Amerika, Dewan ini diundang untuk memberikan sebuah briefing tentang persoalan-persoalan keislaman pada Departemen Dalam Negeri Amerika Serikat. Peristiwa ini membangkitkan kemarahan dari pihak lawan Kabbani, yang menuduhnya berkhianat terhadap Islam demi menjadi kesayanagan pemerintahan Amerika. Serangan-serangan yang dilakukan terhadap kelompoik ini telah memunculkan kenangan untuk mencurigai gerakan Ahmadiyah di Pakistan, yang pemahaman spiritualnya terhadap jihad masih dipercaya sebagai dipengaruhi oleh Inggris dalam rangka meruntuhkan Islam resistensi Islam terhadap pemerintah kolonial Inggris. Bagaimanapun, pemerintahan Amerika tetap memiliki kepentingan terhadap tasawuf sebagai salah satu bentuk Islam yang dapat disesuaikan dengan kepentingan-kepentingan Amerka.[28]

Di berbagai negara di Timur Tengah, agama dan politik sejak masa kolonial telah menghasilkan sesuatu yang bersifat eksplosif, tidak ada tempat yang lebih jelas memperlihatkan kehidupan multi-agama selain Lebanon sejak peperangan sipil tahun 1980-an. Jika

27. Mengenai polemik terhadap Wahhabi, lihat Muhammad Hisham Kabbani, *Encyclopedia of Islamic doctrine* (8 vols., Mountainview, CA: As-Sunna Foundation of America, 2nd ed., 1998); lihat juga http://www.sunnah.org.

28. Zeyno Baran, ed., "Understanding Sufism and its Potential Role in US Policy," sebuah reportase yang menggambarkan dialog antara Shaykh Kabbani dan penasehat AS untuk Timur Tengah Bernard Lewis. Dapat diakses di http://www.hudson.org/files/publications/baran_sufism.pdf.

dunia sangat mengenal aktivitas-aktivitas kekerasan dari kelompok-kelompok seperti Hizbollah Shiàh dan Phalangis Kristen, menarik untuk melihat bahwa salah satu kelompok Sufi Libanon yang berasal dari Afrika, yaitu gerakan Ahbash, memiliki program tentang pluralisme agama dan perdamaian dalam kerangka negara sekuler.

Memang, dengan memposisikan diri mereka sebagai alternatif yang non-militan kelompok Ahbash telah berkembang sebagai gerakan kelas menengah Sunni yang menarik minat kaum intelektual, profesional, dan bisnis, khusunya keluarga-keluarga pedagang Sunni tradisional di pusat-pusat kota. Di kalangan kelompok-kelompok sosial ini, seruan Ahbash terhadap moderasi keagamaan, sipilitas politik, dan perdamaian memiliki resonansi yang kuat setelah lima belas tahun peperangan sipil dan pertumpahan darah. Memang, ada konvergensi di antara nilai-nilai, aspirasi-aspirasi, dan kepentingan-kepentingan sosial ekonomi dari kelas menengah Sunni dan kandungan-kandungan pesan dari Shaykh Habash tentang penyesuaian antar sekte dan stabilitas politik; suatu spiritualitas Islam yang mencerahkan dalam kerangka sekular modern; identitas Libanon yang dipadukan dengan nasionalisme Arab; dan suatu sikap yang akomodatif terhadap rezim-rezim Arab, terutama pemerintahan Syria.[29]

Tentu saja, ini tetap merupakan salah satu suara di tengah keragaman masyarakat seperti Libanon.

Contoh yang lebih mutakhir tentang upaya perdamaian dari kelompok Sufi adalah Sheikh Abdoulaye Dieye dari Senegal. Dia merupakan salah seorang peserta yang menonjol dalam kongres-kongres yang berusaha mempersatukan para pemimpin agama dari berbagai keyakinan, dan dialah yang secara khusus mendatangi rabbi-rabbi Yahudi untuk mendiskusikan nilai-nilai keagamaan bersama, dalam rangka mencari solusi atas konflik Palestina. Dalam salah satu deklarasi yang diberikan pada Febuari 2002 di Kalifornia, dia menyentuh persoalan-persoalan seperti lingkungan hidup, kemiskinan, dan pengaruh-pengaruh globalisasi, sebelum menyampaikan pidato yang menarik tentang seruan terhadap perdamaian:

---

29. A. Nizar Hamzeh and R. Hrair Dekmejian, "A Sufi Response to Political Islamism: Al-Ahbash of Lebanon," *International Journal of Middle East Studies* 28 (1996), 217-229 dapat diakses di http://ddc.aub.edu.lb/projects/pspa/al-ahbash.html.

> Banyak terjadi peperangan yang mengatasnamakan agama, namun alasan sesungguhnya dari konflik-konflik bersenjata ini dan tindakan-tindakan kekerasan lainnya hanyalah kerakusan dan keinginan terhadap kekuasaan. Hal ini benar terjadi di kalangan Muslim dan Islam, di kalangan orang-orang Yahudi dan agama Yahudi, dan juga di kalngan orang-orang Kristen dan agama Kristen.. . . . Biarkan sarjana-sarjana Musalim dan Yahudi bertemu di suatu tempat di dunia ini untuk membicarakan tentang perdamaian dan rekonsialiasi di antara kedua bangsa. Di penghujung milenium ini, ketika telah terbukti bahwa kekerasan hanyalah memperburuk konflik dan kaum politisi hanya bisa mengakui kelemahan mereka, saya menyerukan kepada kaum Sufi Muslim dan para Rabbi Yahudi untuk menemukan dasar-dasar bersama untuk hubungan-hubungan yang lebih baik. Biarkanlah mereka berdoa bersama, sehingga Tuhan Yang Mahapengasih dan Mahapenyayang memadamkan dengan Kasih Sayang-Nya seluruh wilayah yang bergejolak dengan konflik di Timur Tenmgah dan mematikan api keputusasaan yang telah membakar hati sekian banyak kaum perempuan, anak-anak, dan laki-laki.[30]

Menarik untuk dicatat bahwa Sheikh Dieye merasa bahwa para pemimpin Sufi harus melakukan langkah ke depan untuk mewakili Islam dalam berbagai pertemuan demi mencari perdamaian. Berdasarkan pengakuannya akan keabsahan wahyu-wahyu dan praktik-praktik keagamaan Yahudi dan Kristen, daya tarik Sufi ini sepenuhnya telah melangkahi kaum ùlama' dan juga fundamentalis dalam upaya untuk mencapai hakikat agama demi kemanusiaan.

E. Kesimpulan

Pencerahan dan perwujudan-perwujudannya dalam bentuk modernitas dan globalisasi telah membentuk alam pemikiran bahwa Islam dan tasawuf merupakan kategori-kategori yang terpisah dan bisa jadi berlawanan atau terserap satu sama lain sesuai dengan yang dikehendaki oleh lingkungan dan suasana yang mengitarinya. Kolusinya yang mendalam dengan reformis Salafi telah menyebabkan terbentuknya ideologi-ideologi Eropa di kalangan masyarakat Muslim, terutama skripturalisme Protestan dan fundamentalisme rasionalis. Di saat yang sama, perasaan yang mendalam terhadap abad keemasan Tasawuf menguntungkan Orientalisme kolonial dan sekaligus reformis serta fundamentalis yang anti-kolonial. Dalam

---

30. "Declaration of La Jolla, California," documen di Internet oleh International Sufi School yang dipimpin oleh Sheikh Abdoulaye Dieye.

situasi ini, Tasawuf didorong ke posisi marginal dan diragukan, sekalipun tetap memberikan kekuatan intelektual dan spiritual dalam konteks lokal yang berhubungan dengan agama dan politik.

Perselisihan-perselisihan dalam berbagi tarikat Sufi, perdebatan-perdebatan Sufi dengan kaum reformis, dialog antar agama, dan kebijakan-kebijakan negara terhadap kaum Sufi menunjukkan adanya potensi yang saling pengaruh-mempengaruhi antara Tasawuf dan politik. Kaum Sufi menyadari sepenuhnya akan hal ini, dan riset ilmiah tentang Tasawuf membuktikan hal itu.

Jika para sarjana Eropa-Amerika, sebagai perwakilan dari Pencerahan, memperkenalkan konsep mereka tentang Tasawuf sebagai suatu bentuk Islam yang mudah diatur, hal ini memungkinkan terjadinya delegitimasi Tasawuf, baik di negeri-negeri asalnya yang tradisional maupun di kalangan kaum imigran di perkotaan, menjadikannya seolah-olah tampak sebagai alat dari neo-kolonialisme atau kebijakan negara. Oleh karena itu, diperlukan kerjasama di negara-negara yang mayoritas Muslim untuk mempertimbangan studi Tasawuf sebagai suatu kekuatan di kalangan masyarakat non-Muslim, mengakuinya sebagai fenomena yang telah mempengaruhi dan merubah karakter dunia global pasca-Pencerahan. Tasawuf sebagai aktivitas global kontemporer merupakan subjek yang sangat sesuai bagi studi agama, namun perlu dicarikan cara-cara yang sesuai dengan zamannya. Semangat ini perlu dikembangkan basgi mereka yang terlibat dalam studi tasawuf dan Islam di dunia kointemporer.

FILSAFAT ISLAM DAN PLURALISME

Oleh: Dr. Zuhri, M.Ag.

A. Pendahuluan

Sebelum lebih jauh berbicara tentang pluralisme[1] di satu sisi dan filsafat Islam di sisi yang lain, kedua konsep tersebut perlu didudukkan dalam suatu pemaknaan yang jelas sehingga tidak menimbulkan salah pengertian. Filsafat Islam sudah mulai berkembang pada abad ke sembilan masehi sementara konsep pluralisme mulai digunakan pada akhir abad ke sembilan belas.[2] Oleh karena itu, mendeskripsikan konsep pluralisme dalam filsafat Islam klasik sangat sulit. Selama ini tema pluralisme lebih banyak dikaji dari perspektif Islam secara umum.[3] Kemungkinan yang dapat direalisasikan adalah melakukan kerja filsafat atau refleksi-refleksi kritis dari sudut pandang Islam tentang konsep pluralisme. Artinya, pluralisme dijadikan sebagai objek materiil sementara filsafat Islam dijadikan sebagai objek formilnya. Permasalahannya, mampukah

---

1. Menurut Plantinga, Pluralisme refers to the fact and consciousness of manyness. Pluralism in this positional sense describes a certain philosophico-theological view of the fact, consciousness, and implication of manyness. Richard J. Plantinga, *Christianity and Plurality: Classic and Contemporary Reading*, (Oxford, UK: Blackwell, 1999), hlm. 6.

2. Hal itu sebagaiamana dikemukakan oleh Edward Craig. Menurutnya, "Its commonest use in late twentieth century philosophy is to describe views which recognize many standars". Edward Craig, "Pluralism" dalam Concise *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, (London: Routledge, 2000), hlm. 683.

3. Misalnya tulisan Asghar Ali Engineer, "Islam and Pluralism", dalam Paul F. Knitter (ed.), *The Myth of Religion Superiority*, (New York: 2003). Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism*, (Oxford: Oneword, 1997).

filsafat Islam membedah dan sekaligus merumuskan pluralisme sebagai suatu konsep yang utuh? Pertanyaan itu-*pun* masih sulit untuk dijawab dan tulisan ini juga tidak bermaksud untuk menjawab persoalan tersebut. Hal itu perlu dijelaskan oleh karena, sejauh yang penulis ketahui, dalam konteks kekinian, telaah-telaah filsafat atas pluralisme masih langka.[4] Dengan demikian, tulisan ini lebih tepat diposisikan sebagai suatu kerangka awal yang proses sistematikanya dibiarkan mengalir apa adanya. Dengan mengambil bagian-bagain kecil saja dari berbagai diskrusus kislamlan, pluralisme diharapkan memiliki 'wajah'nya tersendiri yang khas dalam konteks keislaman secara umum dan filsafat Islam pada khususnya.

Istilah pluralisme tidak bersemai dan bermakna dalam suatu diskursus keilmuan tertentu. Konsep pluralisme dapat dikaji dalam wilayah politik, sosial humaniora, teologi, hubungan antar agama dan ruang diskursus keilmuan lainnya. Pluralisme merupakan tema yang luas, pluralisme juga merupakan tema yang dapat dihubungkan dengan berbagai doktrin yang meyakini adanya kebinekaan (*al-ta'adudiyyah/manyness*).[5] Itulah yang kemudian oleh Aristoteles dikatakan bahwa pluralisme merupakan sifat manusiawi yang paling autentik. Pluralisme merupakan keniscayaan bagi terwujudnya fakta-fakta sosial yang dinamis karena sesungguhnya fakta-fakta sosial terpola dalam bentuk upaya saling mengetahui dan memahami karakter yang lain. Untuk itu, istlah pluralisme pada umumnya dimaksudkan sebagai suatu sudut pandang tentang adanya berbagai hal dalam sebuah konsep, perspektif keilmuan, atau wacana. Isu-isu pluralisme berkembang dari berbagai subjek dengan jangkauan yang cukup luas dan mendalam. Menurut Wolff, Pluralisme adalah *humane, benevolent, accommodating*.[6] Dengan

4. Sejauh yang penulis ketahui hanya dsecarua tokoh yang betul-betul berusaha membangun dasar-dasar pemikiran secara falsafi tentang pluralisme agama. Keduanya adalah John Hick dan W. Cantwell. Smith. Di antara karya-karya John Hick adalah *God and the Universe of Faiths* (London: Macmillan, 1971) dan *An Interpretation of Religion: Human A Responses to the Transcendent*, (London: Macmillan, 1989). Sedangkan pemikiran W. C. Smith terdapat dalam Leonard Swidler, *Toward a Pluralistic Theology of Religions* (New York: Orbis, 1987).

5. Dalam filsafat dijelaskan bahwa yang dimaksud dengan pluralisme adalah suatu doktrin tentang adanya lebih dari satu prinsip dasar (*ultimate principle*) eksistensi dan kausalitas. Henry Cecil Wyld, *The Universal English Dictionary*, (London: Routledge, t.t.) hlm, 878.

6. Pandangan Robert Paul Wolff ini sebagaimana dikutip oleh A.J. Ayer dalam *A Dictionary of Philosophical Quotations*, (Massachusetts: Blackwell, 1992), hlm., 473.

demikian, pluralisme merupakan istilah yang baru memiliki makna khusus ketika istilah tersebut ditempatkan dalam diskursus tertentu. Oleh karena itu, pada awalnya, pluralisme terlepas dari muatan-muatan konsep tertentu. Hal itu perlu ditegaskan untuk menghindari jebakan dan perdebatan yang mengesankan pemaksaan penggunaan konsep pluralisme dalam Filsafat Islam atau bagaimana filsafat Islam memahami pluralisme.

Lepas dari kesulitan batasan konsep yang ada, mengkaji filsafat Islam dan pluralisme sangat menarik dan menantang. Pemahaman-pemahaman negatif terhadap terminologi pluralisme di sebagian masyarakat Muslim di Indonesia merupakan salah satu alasan pentingnya kajian pluralisme. Sementara itu, ruang lingkup serta longgarnya batas-batas kedua konsep di atas (filsafat Islam dan plularisme) merupakan tantangan tersendiri bagi siapapun yang membahasnya. Tantangan lainnya, selama ini di sebagian kalangan umat Islam di Indonesia, persoalan pluralisme hanya dilihat dari perspektif hukum Islam (*fiqh*) semata. Dengan perspektif fiqh, pluralisme semata persoalan yang keberadaannya di masyarakat harus ditetapkan dan diputuskan status hukum berikut konseskwensi-konsewensinya. Itulah yang dilakukan oleh MUI, misalnya.

Telaah tentang pluralisme sesungguhnya bukan tema baru, khususnya jika pluralisme dikaitkan dengan persoalan keagamaan yang kemudian sering disebut sebagai pluralisme agama. Dalam sebuah pengantar dari buku yang ditulisnya, Plantinga menjelaskan bahwa pluralisme keagamaan (*religious pluralism*) bukanlah hal yang baru karena tema tersebut telah lama menjadi *objectively speaking*. Hal yang baru dari tema plurlasme, menurut Plantinga, terdapat pada area dimana dan sejauh mana seseorang (*subjectively speaking*) yang beriman memiliki kesadaran tentang fakta-fakta pluralitas di masyarakat.[7] Dengan demikian hal penting yang perlu ditumbuh-kembangkan adalah bagaimana konsep-konsep pluralisme tersebut menjadi bagaian dari kesadaran manusia. Mengambil wilayah kesadaran manusia sebagai objek garapan bagi persoalan pluralisme, sebagaimana disarankan oleh Plantinga, adalah suatu sikap atau pilihan yang menunjukkan bagaimana pluralisme masuk ke dalam wilayah kefilsafatan. Tentu bukan hanya persoalan kesadaran semata yang menjadi pertimbangan apa, bagaimana, dan mengapa

---

7. Plantinga, *Christianity and Plurality*, hlm. 1.

pluralisme masuk dalam telaah kefilsafatan. Banyak dimensi lain yang menjadikan pluralisme berada dalam telaah kefilsafatan. Misalnya, bagaimana pluralisme dijadikan sebagai lawan dari pemikiran monisme ataupun dualisme, bagaimana pluralisme memiliki keterkaitan dengan relativisme, dan yang paling penting justru makna harfiah dari pluralisme itu sendiri, yaitu kebinekaan pikiran dalam labirin ide-ide, sebagaiama digagas oleh Rudi Visker.[8]

Oleh karena itu, sebagai suatu batasan dalam tulisan ini, pluralisme yang dimaksudkan dalam tulisan ini adalah; (1) pluralisme dalam arti harfiahnya sebagai suatu kebinekaan (*manyness*). Pluralisme dalam bagian yang pertama ini bukan pluralisme agama, budaya atau pluralisme yang lain. Pluralisme pada bagian yang pertama ini adalah sesuatu (fakta) yang plural atau sering diistilahkan sebagai pluralitas (*pluralitiy*) tentang suatu diskursus, sebagaimana dilakukan oleh Visker di atas dan Henry Laoust. Nama yang terakhir tersebut menggunakan konsep pluralisme sebagai suatu kebinekaan semata dalam suatu diskurus.[9] (2) Pluralisme sebagai konsep atau objek pemikiran. Dalam konteks ini harus diakui bahwa meskipun sebagai konsep tersendiri, namun istilah tersebut eksis oleh karena sering berkait dengan konsep lain seperti keagamaan yang kemduian menjadi pluralisme kegamaan,[10] begitu juga dengan konsep-konsep lain seperti sosial politik,[11] demokrasi, dan kebangsaaan.[12] Dalam arti yang kedua ini penulis berusaha mengeksplorasi secara lebih hati-hati. Kehati-hatian itu perlu ditekankan di awal tulisan ini dengan tujuan

8. Rudi Visker mengibaratkan filsafat sebagai suatu gunung dan para filosof adalah mereka yang mendaki gunung. Ada saat-saat kebahagiaan dan muncul pula kesadaran di mana seorang filosof hanya merupakan bagian dari labirin ide-ide yang menyebar. Itulah inti pemikiran Vesker tentang keterkaitan antara filsafat dengan plurlisme. Rudi Visker, "Philosophy and Pluralism", dalam *Philosophy Today*, Summer 2004, hlm. 124.

9. Lihat karya Henri Laoust, *Pluralismes dans Islam*, (Paris: HORS Serie, 1978).

10. Seperti yang ditulis oleh Asghar Ali Engineer, "Islam and Pluralism", dalam Paul F. Knitter (ed.), *The Myth of Religion Superiority*, (New York: 2003). Lihat juga karya Yvonne Yazbeck Haddad, *Islamists and the Challenge of Pluralism*, (Washington: Center for Contemporary Arab Studies, 1995). Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism*, Oxford: Oneword, 1997.

11. Hal itu sebagaimana dikemukakan oleh Henry S. Kariel, "Pluralism" dalam Devid L. Sills (ed.) *International Encylopaedia of Social Science*, vol. 12, (London: Macmillan, 1986), hlm. 164-168

12. Lihat *footnote* nomor 6.

agar jangan sampai ada kesan yang mengada-ada atau memaksakan suatu tesis bahwa para pemikir Islam klasik dan para filosof muslim pada khususnya juga berbicara tentang pluralisme, sebagai konsep independen, atau pluralisme politik dan/atau pluralisme agama, sebagai konsep dependen.

B. Pluralisme dalam Filsafat Islam

Filsafat Islam tumbuh dan berkembang dari proses diealektik dengan semangat keilmuan, semangat keagamaan, dan semangat kemanusiaan. Semangat-semangat tersebut tercermin dari usaha intelektual Muslim dalam menyebarkan tradisi berfikir logis, kritis, dan reflektif untuk menopang tegaknya nalar-nalar agama dan untuk menguatkan eksistensi kemanusiaan secara umum sebagai kekuatan sosial. Semangat dan dinamika internal dalam filsafat Islam itulah yang akhirnya memperjelas corak dan karakter *mainstream* filsafat Islam sebagai suatu aliran atau fase kefilsafatan yang kental dengan semangat pluralisme. Hal itu diperkuat oleh pendapat George Anaswati tentang rumusan filsafat Islam.[13] Menurut Anaswati, filsafat Islam adalah; (1) suatu filsafat yang secara esensial berinspirasi Platonis-Aristotelis, (2) diungkapkan dalam bahasa Arab, dan (3) dipengaruhi oleh Islam. Dari rumusan di atas jelas bahwa filsafat Islam tidak tumbuh dan berkembang dalam satu paradigma penalaran tetapi, minimal, dari tiga pola *epistéme*, yaitu; nalar Yunani, nalar Arab, dan nalar Islam. Ketiganya saling merajut membentuk rumusan nalar-nalar reflektif filosofis tentang berbagai tema yang berkembang mulai ke-8 M. sampai abad ke-12 M. Nalar Yunani mewariskan pola pemikiran sintesis, kontinu, dan analogis. Nalar Arab (pra Islam) mewariskan pola pemikiran yang cenderung *jadali*-dialektis, dualistis, dan paralelisme antitesis. Sedangkan nalar Arab-Islam mewariskan pola nalar *bayani, burhani,* dan *irafani,* sebagaimana disistematisasikan oleh al-Jabiri.[14]

---

13. George Anawati, "Falasafah", dalam H.L. Beck dan N.J.G. Kaptein (ed.), *Pandangan Barat terhadap Literatur, Hukum, Filosofi, Teologi, dan Mistik Tradisi Islam*, pent. Sukarsi, (Jakarta: INIS, 1988), hlm., 49-50.

14. Ābid al-Jābirī, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī.* (Bairut: Dar al-Tsaqi, 1993). Pandangan al-Jābirī ini kemudian banyak dikritisti oleh George Turabisyi. Turabisyi menunjukkan kesimpulan sebaliknya bahwa nalar Arab-Islam adalah tunggal (*wihdat al-'aql*). George Turabisyi, *Wihdat al-'Aql al-'Arabi,* (London: Dar al-Saqi, 2002).

Tema-tema yang diusung dalam filsafat Islam semenjak kemunculannya pada abad ke-8 M. sampai kemundurannya pada abad ke-12 M. tidak berkembang dari satu tema kemudian menjalar dalam pola *snowball* ke dalam beberapa tema lain sesuai dengan tuntutan dan semangat zamannya. Filsafat Islam muncul dan berkembang dalam waktu yang relatif singkat dengan mengusung berbagai tema kajian secara bersamaan. Hal itu ditandai dengan kemiripan tema-tema yang dikaji dalam setiap buku filsafat yang ditulis oleh para filosof Muslim meskipun mereka hidup dalam masa yang berbeda antara satu dengan lainnya.[15] Begitu pula kelanjutannya, filsafat Islam kemudian meredup seiring dengan meredupnya gerakan keagamaan pada umumnya. Redupanya filsafat Islam bukan tema-tema tertentu saja melainkan hampir seluruh tema-tema kefilsafatan

Tema-tema kajian dalam filsafat Islam secara umum meliputi bidang (1) metafisika (ketuhanan) dan kosmos (*God and the world*), (2) kausalitas (*causality and determinism*), (3) jiwa (*human soul*), (4) kebahagiaan (*the way to happiness*), dan (5) keyakinan dan rasionalitas (*faith and reason*).[16] Kebanyakan intelektual yang dikenal sebagai filosof Muslim membicarakan tema-tema di atas. Filsafat Islam lahir tidak melalui proses pertumbuhan, filsafat Islam muncul langsung merambah berbagai tema dan konsep-konsep kefilsafatan. Hal itu berbeda dengan pola pertumbuhan dan perkembangan filsafat di Yunani maupun di dataran Eropa pada abad ke-16 M. sampai sekarang. Tumbuh kembangnya filsafat Yunani betul-betul merupakan hasil pemikiran reflektif manusia terhadap objek-objek simbolik maupun riil. Pemikiran mereka berkembang bukan dari proses dialogis dengan konsep-konsep yang sudah matang, pemikiran mereka berkembang dari proses dialog dengan "bahan-bahan mentah" yang sama sekali belum diolah menjadi konsep-konsep. Modal mereka hanya spirit untuk maju dan topangan sosial

---

15. Simpulan di atas sesui dengan klasifikasi yang dikemukakan oleh M.M. Sharif sebagai periode awal yang dinamakan sebagai *Early Centuries*. Lihat M.M. Sharif (ed.) *A History of Muslim Philosophy I*, (Pakistan: Royal Book Company, 1983).

16. Keempat kelompok tema di atas semata kesimpulan pembacaan penulis yang terinspirasi dari berbagai bahan bacaan tentang filsafat Islam yang ada. Penulis menyadari adanya kemungkinan pola klasifikasi lain jika menggunakan pendekatan yang lain pula.

yang relatif lebih terbuka.[17] Sementara itu, filsafat Barat mengambil inspirasi dari Yunani di satu sisi dan mengkreasikan lebih lanjut konsep-konsep awal yang telah diwariskan dari Yunani dan Islam.[18] Filsafat Islam lahir melalui proses pertumbuhan yang sangat cepat, filsafat Islam muncul kemudian langsung merambah berbagai tema dan melahirkan berbagai gagasan. Maka dari itu, sangatlah wajar jika kemudian terdapat asumsi-asumsi negatif, seperti pandangan yang menyebutkan bahwa filsafat Islam hanya terjemahan dari filsafat Yunani ke dalam bahasa Arab. Yang jelas, hipotesis dasar bahwa tumbuh kembangnya filsafat Islam yang plural baik dari segi faktor-faktor penopang maupun dari segi tema-tema kajiannya menunjukkan bahwa ada faktor penggerak utama yang secara keseluruhan mendasari bagi terjadinya proses dinamika di atas.

Penggerak utama berkembangnya filsafat Islam adalah Islam, sebagai agama dan peradaban. menjadikan Islam sebagai penggerak utama filsafat Islam dibuktikan oleh posisi Islam sebagai labirin pemikiran yang terbuka untuk dikaji lebih lanjut. Di samping itu, terdapat catatan-catatan sejarah yang menunjukkan bahwa para khalifah memerintahkan dimulainya proses penerjemahaman manuskrip-manusikrip Yunani ke dalam bahasa Arab. Munculnya berbagai pertanyaan-pertanyaan tentang konsep-konsep kegamaan dalam Islam yang dilontarkan oleh intelektual Yahudi maupun Nasrani juga menjadi faktor lain yang melahirkan tradisi kefilsafatan dalam Islam. Yang jelas, filsafat Islam lahir dan berfkembang sepenuhnya dalam dinamika dan pergulatan pluralitas manusia dan sepenuhanya dalam konteks pluralistik atau *anthropomorphism*.

Pada saat yang sama, hadirnya karya-karya terjemahaman filsafat tidak secara otomatis menghadirkan berbagai pemikiran baru yang menjadi sinteisis dari buku-buku terjemahaman tersebut. Belum lagi jika ditelusuri lebih jauh bahwa gerak- tumbuh filsafat Islam tidak didukung oleh kekuatan masyarakat Muslim secara keseluruhan. Kelompok-kelompok tradisionalis hadir untuk selalu berhadap-hadapan dengan para filosof. Oleh karena itu, dengan menggunakan kerangka pemikiran William James,[19] ada *benang*

17. Frederick Mayer, *A History of Ancient and Medieval Philosophy*, (California: America Book Company, t.t.), hlm. 1-13.

18. Hanya segelintir sejarawan Barat yang mengakui posisi Islam sebagai jembatan bagi peradaban Yunani dengan Peradaban Barat.

19. William James membagi pola nalar ke dalam dua kelompok; (1) *the*

merah yang dapat ditemukan; bahwa prinsip pluralitas tematik mencerminkan terwadahinya prinsip-prinsip pemikiran yang memang pluralistik di kalangan filosof Muslim. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa kesadaran atas prinsip pluralisme dalam filsafat Islam menempatkan filsafat Islam tidak semata sebagai perwujudan dari nalar religius semata, ataupun nalar monistik apapun namanya melainkan suatu konstruk nalar yang terdiri dari berbagai lapisan penopang yang semuanya menyimpulkan bahwa filsafat Islam dibangun di atas fondasi nalar yang tidak tunggal.

C. Filsafat Islam tentang Pluralisme

Telaah di atas mendorong kita untuk menuju ke dalam suatu pemahaman mendasar bahwa filsafat Islam berkembang dari latar dan dalam prinsip pluralistik. Permasalahanya kemudian bagaimana pandangan filsafat Islam itu sendiri tentang pluralisme. Untuk sampai pada jawaban dari pertanyaan tersebut, konsep pluralisme dalam filsafat secara umum perlu dijabarkan lebih dahulu. Konsep pluralisme dalam filsafat menunjukkan adanya keyakinan bahwa realitas berdiri kokoh dalam banyak substansi yang berbeda. Pandangan ini tentunya sangat berbeda dengan konsep monistik dan dualisme dalam metafisika yang kemudian banyak diadopsi oleh filsafat Islam. Dengan kalimat lain, dalam filsafat, konsep pluralisme masuk dalam diskursus metafisika.

Selain metafisaka, telaah pluralisme juga masuk dalam diskursus epistemologi. Pluralisme dalam epistemologi berpegang pada suatu prinsip pemahaman bahwa dasar-dasar tentang konsep kebenaran tidaklah tunggal. Artinya, kebenaran diusung oleh suatu perangkat dan rumusan pemahaman yang menjadikan kebenaran itu sendiri sebagai suatu entitas yang multi-konsep. Epistemologi pluralistik tidak menjustifikasi suatu konsep kebenaran secara tunggal. Epistemologi pluralistik juga tidak menafikan konsistensi rumusan suatu kebenaran yang hendak diusung. Epistemologi pluralistik sekedar memberi kesadaran dan sikap kritis kepada semua bahwa kebenaran yang diusung tidak dapat mengklaim dirinya sebagai sesuatu yang paling benar dan bersifat universal.

---

tender-minded yang, diantaranya, cenderung *monistik* dan (2) *the tough-minded* yang di antaranya adalah pola nalar pluralistik. Lihat A.J. Ayer, *A Dictionary of Philosophical Quotations*, hlm. 214.

Pentingnya memperhatikan dimensi epistemologi sebagai patokan kebenaran yang dianut telah disinggung oleh Nasr. Nasr menekankan tentang pentingnya rumusan-rumusan epistemologis yang memadai untuk mengantisipasi problematika keyakinan dalam suatu agama yang menjadikan seorang pengikut agama dapat bersikap pluralis atau sebaliknya.[20] Nasr lebih lanjut menjelaskan bahwa epistemologi modern yang lebih menekankan pada empirisme dan korespondensi tunggal antara subjek dan objek pengetahuan tidak akan mampu mengusung persoalan ketuhanan dalam agama-agama yang dapat didialogkan. Padahal, penulis meyakini bahwa dialog-dialog tersebut merupakan langkah awal bagi tercapainya kesadaran bersama atas realitas plural dimensi keyakinan manusia.

Selain kedua makna di atas, fisafat Islam tentang pluralisme dapat juga diartikan sebagai suatu penulusuran tentang pemahaman-pemahaman reflektif dari intelektual Muslim tentang realitas perbedaan baik perbedaan keyakinan, budaya, dan pemahaman, *worldview*, dan lainnya. Makna yang terakhir ini mensyaratkan adanya keleluasaan bagi semua pihak bahwa munculnya pemahaman-pemahaman reflektif di atas tidak dibatasi pada periode klasik semata namun juga, dan ini justru yang lebih penting, periode-periode sesudahnya dan bahkan sampai pada atau dalam konteks kekinian. Hal di atas menjadi titik tekan oleh karena, sebagaimana telah disinggung di awal, konsep pluralisme baru mulai berkembang pada awal abad ke-20. dalam konteks pemaknaan yang terakhir ini pula yang menginspirasi banyak penulis prihal filsafat Islam tentang pluralisme. Di antara penulis tersebut, di antaranya, adalah Gregory B. Stone[21] dan Adnan Aslan.[22] Sedangkan dari kalangan Intelektual Muslim terdapat Asghar Ali Engineer,[23] Yazbeck Haddad,[24] dan lainnya yang menulis tentang pluralisme. Kedua penulis tersebut

---

20. Seyyed Hossein Nasr, "Comments on a Few Theological Issues in the Islamic-Christian Dialogue" dalam Yvonne Yazbeck Haddad (ed.), *Christian-Muslim Encounters*, (Gainesville: University Press of Florida, 1995), hlm. 464.

21. Gregory B. Stone, *Dante's Pluralism and the Islamic Philosophy of Religion*. (London: Macmillan, 2006).

22. Adnan Aslan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy; The Thought of John Hick And Seyyed Hossen Nasr*

23. Asgha Ali Engineer, "Islam and Pluralism" dalam Paul F. Knitter (ed.) *The Myth of Religious Superiority*, (New York: 2003).

24. Yvonne Yazbeck Haddad, *Islamists and the Challenge of Pluralism*, (Washington; Georgetown University Press, 1995).

(Stone dan Aslan) jelas mengusung suatu kepentingan dan orientasi yang berbeda satu dengan yang lainnya. Namun, kedunya berbicara dalam konteks yang sama bahwa konsep pluralisme juga menjadi bagian dari objek materiil dari filsafat Islam. Sedangkan karya-karya intelektual Muslim di atas pada umumnya tidak memfokuskan pada tema filsafat Islam secara khusus tetapi pada tema Islam dalam konteks yang luas.

Kembali ke persoalan konsep pluralisme dalam metafisika,[25] metafisika tidak semata persoalan ketuhanan, metafisika juga menyangkut persoalan yang memiliki karakteristik multi perspektif. Pemahaman tersebut menyingkap suatu pemahaman lain yaitu bahwa telaah tentang pluralisme agama berarti telaah atas isu-isu metafisis di dalam suatu agama atau di antara agama-agama. Untuk itu pula, dengan jelas Nasr menekankan pentingnya memahami isu-isu metafisis yang mendasari berbagai persoalan yang terkait dengan pandangan pluralistik terhadap agama-agama. [26] Dengan demikian, ada kaitan antara metafisika dan kajian tentang agama. Artinya, ketika diskursus modern tentang pluralisme diperbincangkan dalam wilayah kajian tentang agama maka dimensi filosofis dari perbincangan tersebut terdapat alam wilayah metafisis dimana wilayah ini menjadi bagain dari kajian tentang agama tersebut.

Memang diakui bahwa telaah tentang ketuhahan selalu berkait dengan wilayah metafisika. Namun, kedua bidang tersebut tidak harus menggantungkan satu dengan lainnya. Kaitan persoalan konsep Tuhan dengan metafisika adalah permasalahan tentang yang satu (*the One*) dan tentang yang banyak (*the Many*). Terkait dengan persoalan ini, di antara contoh kasus yang selalu didiskusikan adalah konsep *the Ultimate Reality* (*sat* dalam bahasa Sansakerta

---

25. Istilah metafisika berasal dari bahasa Yunani *meta ta physica* yang artinya sesudah fisik. Tim Penulis Rosda, *Kamus Filsafat*, (Bandung: Rosda Karya, 1995), hlm. 202. Menurut Steven M. Cahn, pada umumnya metafisika dimaknai sebagai upaya merujuk kepada studi sistematis tentang bentuk-bentuk yang paling dasar tentang eksistensi. Steven M. Cahn, "Religion without God" dalam John R. Burr (ed.), *Philosophy and Contemporary Issues* (London: Mcmillan, 1992), hlm. 195. Dalam bahasanya Harold Titus dikatakan bahwa yang dimaksud dengan metafisika adalah suatu pembahasan filsafati yang komprehensif mengenai seluruh realitas atau tentang segala sesuatu yang ada. Harold Titus, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, terj. H.M. Rasjidi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 44.

26. Seyyed Hossein Nasr, "Comments on a Few Theological Issues in the Islamic-Christian Dialogue", hlm. 457-458.

atau *al-haqq* dalam terminologi Islam) yang substansinya adalah satu, namun pada saat yang sama *the Ultimate Reality* selalu dipahami dalam konteks realitas yang plural. Dalam bahasa yang sederhana, persoalan tentang hubungan antara Tuhan dengan alam adalah hubungan yang satu (*the One*) dengan yang plural (*the Many*).[27] Akhirnya, konsepsi tentang Tuhan yang selalu diposisikan sebagai *the True One* (*al-wahīd al-haqq*) selalu disandarkan pada dalil-dalil atau pembuktian yang justru didasarkan atas realitas dunia dengan eksistensinya yang plural. Maka dari itu, cukup wajar jika kemudian sosok seperti Aristoteles memiliki pandangan bahwa alam itu abadi. Kabadian alam itu penting bagi Aristoteles karena diguanakan untuk kepentingan pembuktian tentang keabadian Tuhan itu sendiri. Pandangan tersebut disanggah oleh al-Kindī.[28] Bagi al-Kindī konsep wujud Tuhan dan kesaannya yang abadi dirajut, sebagai jalan tengah, di antara dalil emanasi Neoplatonis[29] dan dalil asal ada dari *ex nihilo* dijadikan sebagai bukti atas pandangan kebaruan alam yang beraneka dan kebadian yang satu.[30]

Selain al-Kindī, al-Farābī[31] juga memperbincangkan konsep relasi tentang yang plural dengan yang tunggal. Oleh al-Farābī, perbincangan ini ditujukan dalam konteks emanasi. Konsep emanasi al-Farābī, secara sekilas, berangkat dari rumusan bahwa aneka wujud

---

27. Fuad Nucho, "The One and the Many in Al-Kindi's Metaphysic", dalam *The Muslim World*, vol. 61, 1970, hlm. 161.

28. Nama lengkap al-Kindi adalah Abu Yusuf Ya'qub bin Ishaq al-Kindi (800 M.-870 M). al-Kindi merupakan satu-satunya filosof Muslim yang berdarah Arab. Beliau lahir di Kufah dari keluarga bangsawan pada era khalifah al-Ma'mun. oleh karena itu tidak heran jika ia pendukung aliran teologi Mu'tazilah.

29. Emanasi (*al-Fayd*) merupakan konsep metafisika multi-interpretatif di kalangan filosof (Muslim). Konsep emanasi ini diambil dari inti pemikiran Plotinus bahwa alam diciptakan melalui proses emanasi.

30. Pandangan-pandangan tersebut kemudian ditulis oleh al-Kindi dalam dua risalahnya yang berjudul *Risālah fi idāhi tanāhi jirm al-'alam*, dan *Risālah fi ma'iyyati ma la yumkinu an yakūna lā nihāyata lahu wa mā al-ladhī yuqālu "la nihāyata"* . Dengan sangat menyesal penulis belum menemukan kedua *risalah* tersebut. Dari beberapa bacaan yang penulis temukan, kedua risalah tersebut intinya memperteguh secara filosofis dan bahkan menguatkan, namun tetapi berbeda dengan, nalar-nalar teologis tentang kebaruan alam yang diperbicangkan di kalangan *mutakallimun*.

31. Nama lengkap al-Farābī adalah Abū Nashr Muhammad bin Taraakhān bin Uzalagh al-Farābī. Ia lahir di Turkistan pada 872 M. dan meninggal di Demaskus pada 950 M.

alam ini merupakan konsekwensi dari luapan (sinaran atau *fayd*) yang tunggal sebagai nan awal dan Ada pertama. Dalam *al-Madīnah al-Fādilah*, al-Farābī menjelaskan prihal konsep emanasi tersebut sebagai berikut. "Keberadaan sesuatu sebagai yang ada sesungguhnya berasal dari atau melalui proses emanasi. Artinya keberadaannya untuk keberadaan sesuatu yang lain, dan sesungguhnya keberadaan sesuatu yang lain tersebut merupakan luapan dari keberadaan yang tunggal tersebut."[32] Jelasnya, bagi al-Farābī kebinekaan realitas merupakan luapan dari yang wujud pertama (*the First Existent/al-maujūd al-awwal*).[33]

Selain al-Kindī dan al-Farābī, penulis belum menemukan gagasan-gagasan dari filosof Muslim lain yang memperbincangkan persoalan pluralitas metafisik (*metaphysic plurality*). Itu terjadi oleh karena, menurut hemat penulis, filosof Muslim lainnya kebanyakaan mengikuti pola pemikiran yang dikembangkan oleh al-Kindī dan, khususnya, al-Farābī. Ibn Sīnā, sebagai contoh, dalam konsepsinya tentang emanasi, mengikuti pemikiran al-Farābī. Di luar ketiga tokoh di atas, tanggapan terhadap pemikiran atas dari tradisi tradisi peripatetisme (*masyā'iyah*) muncul dari tradisi pemikiran iluminasionisme (*isyrāqī*). Inti gagasan iluminasionisme, sebagaimana diwakili oleh Mula Shadra, bahwa multi wujud (baik yang eka maupun yang aneka) tidak melalui proses emanasi melainkan melalui proses gradasi (*al-tasykīk*).[34] Lepas dari perbedaan pandangan di atas, hal yang perlu dijadikan sebagai bahan kajian lebih lanjut adalah bahwa apa yang kita alami di dunia ini adalah kebinekaan realitas, namun pada saat yang sama, kebinekaan itu menuju kepada keteraturan dalam kesatuan yang abadi sebagai Yang Tunggal dan Abadi, maka persoalannya bagaimana memahami hubungan antara yang relatif dan yang Mutlak? Ada tiga jawaban yang selalu muncul dari pertanyaan tersebut; (1) keniscayaan, (2) emanasi atau gradasi, dan (3) penciptaan.

Selain pluralisme metafisika, perbincangan yang sering muncul dalam filsafat Islam adalah pluralisme epistemologi. Pluralisme pistemologi mengusung agenda sumber atau prinsip

32. Abu Nashr al-Farābī, *Arā' Ahl al-Madīnah al-Fādilah*, (Cairo: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāts, t.t.) hlm. 77.

33. Ibid., hlm. 39.

34. Lihat lebih lanjut dalam Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, penerjemah Munir A. Muin (Bandung: Pustaka, 2001).

tentang topangan konstruk pengetahuan yang tidak tunggal. Dengan mengikuti pemikiran al-Jabiri, topangan pengetahuan yang berkembang dalam tradisi pemikiran Islam adalah pola nalar *bayānī, burhānī,* dan *'irfānī.* Filsafat Islam, pada umumnya, memiliki tradisi pengetahuan yang dibangun atas dasar pola nalar *burhānī.* Pluralisme epistemologi sering diasosiasikan sebagai bagian dari telaah postmodernisme tentang pengetahuan. Perspektif ini tentu berbeda dengan substansi persoalan yang diusung oleh filsafat Islam. Epistemologi dalam tradisi penalaran Islam, sebagaimana digagas oleh al-Jabiri, tidak monistik atau dualistik melainkan pluralistik. Dikatakan sebagai pluralistik oleh karena pola-pola penalaran yang berkembang tidak tunggal.[35]

Baik pluralisme metafisika maupun pluralisme epistemologi merupakan bagian dari dasar-dasar pemikiran tentang fakta bagi pluralisme keagamaan. Dengan kalimat lain, pluralisme keagamaan tidak semata persoalan kebinekaan agama. Pluralisme keagamaan juga menyangkut dimensi-dimensi pluralisme metafisis dan epistemologis dalam memaknai eksistensi keagamaan yang diyakinannya. Untuk itu, pluralisme keagamaan tanpa memahami dimensi-dimensi metafisika dan epistemologinya hanya akan menjebak agama dalam ruang relativisme yang menjadi asumsi-asumsi atas munculnya sanggahan dan penolakan terhadap pluralisme agama.

Dalam konteks Islam, pluralitas umat manusia adalah suatu kenyataan yang telah menjadi kehendak Tuhan. Menurut Nurcholish Madjid, jika dalam Al-Qur'ān disebutkan bahwa manusia diciptakan berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar mereka saling mengenal dan menghargai (QS.5: 13), maka pluralitas itu meningkat menjadi pluralisme, yaitu suatu sistem nilai yang memandang secara positif-optimis terhadap kemajemukan itu sendiri, dengan menerimanya sebagai kenyataan dan berusaha untuk berbuat sebaik mungkin. Pluralisme sesungguhnya adalah sebuah aturan Tuhan (*Sunnatullah*) yang tidak akan berubah sehingga tidak akan mungkin bisa dilawan atau diingkari. Islam adalah agama yang dengan tegas mengakui hak agama-agama lain, kecuali yang berdasarkan paganisme atau *syirq*, untuk hidup dan menjalankan ajaran agama masing-masing. Pengakuan atas hak agama lain itulah dengan sendirinya merupakan

---

35. Telaah lebih lanjut atas epistemologi ilmu-ilmu keislaman tersebut terdapat dalam al-Jābirī, *Bunyah al-'Aql al-Arabī,* (Bairut: Dār al-Tsāqī, 1993).

dasar paham kemajemukan sosial-budaya dan agama, sebagai ketetapan agama yang tidak berubah-ubah (QS.5: 44-50).[36]

Dengan demikian, sebelum masuk lebih dala ke dalam dimensi-dimensi filosofis, Islam sebagai suatu agama dengan ajaran-ajaran yang ada di dalamnya telah mengakui realitas yang plural dalam hal sosial-budaya dan agama. Pada saat yang sama, seperti halnya terma pluralisme, Islam tidak pernah dipahami dan dinterpretasikan secara monolitik. Oleh karena itu tidaklah heran jika dalam Islam sendiri terdapat berbagai madzhab pemikiran dan gerakan. Di dalam proses penafsiran atas teks-teks yang menjadi sumber ajaran dalam Islam, prinsip-prinsip pluralitas pemakanaan dan penginterpretasian merupakan hal yang biasa dilakukan. Intinya, ada tradisi yang disebut sebagai *the ploy-interpretation activity*.

Aktivitas yang selalu mengedapankan watak-watak pluralitas dalam penafsiran teks-teks suci, realitas adanya pluralisme dalam pemikiran, madzhab, maupun sikap-sikap sosial yang lain dan fakta bahwa Islam lahir dan berkembang dalam watak pluralisme semestinya menghadirkan sikap pluralisme sebagai *public philosophy* atau refleksi publik. Pluralisme sebagai refleksi atau filosofi publik artinya bahwa sikap pluralisme, sebagai suatu keyakinan, dijadikan sebagai fondasi atas struktur bangunan pemikiran (*philosophical foundations*) yang diimplementasikan dalam seluruh tindakan keseharian umat dan dalam kebijakan yang berkait dengan persoalan sosial lainnya. Namun demikian, sangat disayangkan bahwa modal ajaran, pemahaman, dan sejarah belum dapat dijadikan sebagai fondasi atau sumber nilai yang dijadikan sebagai rujukan atas sikap maupun prilaku umat baik sebagai individu maupun sebagai anggota masyarakat.

Dengan gagasan di atas, pluralisme adalah kemampuan reflektif seseorang terhadap realitas kebinekaan dalam berbagai bidang baik yang terkait dengan keagamaan ataupun non-keagamaan. Sebagai contoh, pluralisme politik mengandaikan keyakinan bahwa Islam menganut prinsip-prinsip politik yang pluralistik, pluralisme keagamaan mengandaikan keyakinan bahwa realitas menunjukkan adanya kebinekaan agama, pluralisme gender

---

36. Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1992), hlm., xviii-]xx. Ayat al-Qur'an lainnya yang bisa dijadikan sebagai rujukan sekaligus kajian lebih lanjut tentang pluralisme adalah QS. 2: 62, 111, 113, dan 136; 3: 84; 5: 69.

mengandaikan adanya keyakinan atas peran-peran yang tidak tunggal dalam persoalan gender, dan pluralisme lainnya. Yang jelas, esensi pluralisme merupakan sikap afirmatif atas ke-*liyan*-an, kebebasan, perbedaan, dan perdamaian. Sikap ini dibangun sebagai suatu pemahaman yang diambil dari sumber-sumber ajaran, baik yang normatif maupun sumber ajaran sebagai suatu pengetahuan yang berkembang dalam masyarakat.[37] Dengan meminjam gagasan John Hick[38] tentang pluralisme agama, ajaran-ajaran keagamaan dalam Islam berikut nilai-nilai pluralistik yang diusung bersandar pada dalil-dalil ontologis/metafisis dan asumsi-asumsi filosofis tertentu. Dalam konteks Islam, dalil-dalil ontologis ajaran pluralistik terletak pada kenyataan multi tafsir atas konsep-konsep dasar yang menyangkut wilayah ketuhanan yang diangap suci atau sakral, namun wilayah sakralitas tersebut bereksistensi dalam fenomena-fenomena keagamaan yang profan. Dengan mengikuti pandangan al-Kindī dan al-Farābī, problem dasarnya masih sama yaitu terdapat dalam hubungan eka yang transenden dan bineka yang profan. Sementara asumsi-asumsi filosofis lain yang dijadikan sebagai dasar bagi pengakuan atas fakta pluralitas dalam prinsip-prinsip keagamaan terletak pada kenyaataan bahwa agama selalu dibangun dalam suatu sistem bahasa dan kultur yang memungkinkan terbentuknya korespondensi dalam pola kehidupan, ekspresi, dan pengalaman. Sistem tersebut terstruktur dan termaktub dalam tujuan praksis sebagai bentuk transformasi yang terus menerus berdialektik dalam tradisi keagamaan di masyarakat.

Namun demikian, pada saat sekarang ini, fakta yang ada justru menunjukkan bahwa Islam sebagai kekuatan wacana yang

---

37. Menurut Zaki Ahmad, sebagaimana dikutip oleh Haddad, pluralisme bersemai, minimal, dalam empat disiplin keislaman. Kempatnya adalah (1) Sejarah Islam, (2) ushul fiqh, (3) fiqh, dan (4) Poltik.. Yvonne Yazbeck Haddad, *Islamists and the Challenge of Pluralism*, (Washington: Center for Contemporary Arab Studies, 1995), hlm. 7-8.

38. Sosok John Hick sangat populer di kalangan aktivis pluralisme agama karena gagasan-gagasan reflektifnya atas pluralisme agama sehingga dari John Hick muncul istilah filsafat pluralisme keagamaan. Menurut Hick filsafat pluralisme kegamaan adalah telaah reflektif atas fenomena berbagai tradisi keagamaan yang berbeda. Fenomena ini bisa dilihat dengan pendekatan ekslusivisme dan inklusivisme. John Hick, "Religious Pluralism" dalam Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 9, (New York: Mcmillan, 1993), hlm. 331.

perlu didiskusikan lebih lanjut ternyata masih mendapat tantangan dari dalam Islam. Tantangan tersebut terutama datang dari kuatnya pemahaman bahwa Islam harus diposisikan sebagai kekuatan ideologis yang mesti dijaga dan dibela keberadaannya. Pemahaman tersebut pada akhirnya menempatkan Islam sebagai suatu konsep yang anti pluralisme. Kecenderungan yang muncul akhir-akhir ini seharusnya keprihatinan kita semua. Keprihatian itu wajar oleh karena gagasan-gagasan tentang Islam yang demikian itu berangkat dari carut-marutnya Islam dan berbagai kepentingan yang ada. Bagi mereka, jika dilihat dari sudut pandang konstruksi ideologis dan pengorganisasian suatu masyarakat, pluralisme bukan konsep yang tepat untuk dikedepankan.

Untuk itu, yang perlu dilakukan sekarang adalah bagaimana membangun pemahaman di kalangan umat Islam untuk selalu belajar dari sejarah Islam, dari perubahan yang akan selalu terjadi, dan dari kesenjangan antara normativitas Islam dan hostorisitas Islam. Oleh karena itu, sasaran yang paling sederhana dari bidikan filsafat Islam tentang pluralisme adalah membangun kesadaran pluralistik bagi umat Islam. Kesadaran pluralistik ini tidak sekedar *way of life* namun diharapkan dapat menjadi *public philosophy* atau filosofi publik bagi masyarakat umum.[39] Filosofi publik dapat dijadikan sebagai konsensus filosofis yang menjadi dasar bagi kesadaran bersama atas kebinekaan realitas.

Masyarakat yang memiliki kesadaran pluralistik ini sesungguhnya telah menjadi bagian dari ide-ide lebih luas yang dikembangkan oleh al-Farābī dalam teorinya tentang *al-madinah al-fadilah*. Sebagai salah satu pemikir Muslim paling awal yang membicarakan tentang pluralisme, menurut al-Farābī, *al-madinah al-fadilah* bukanlah sebuah kota dengan penduduk yang homogen tetapi hetrogen. Artinya, masyarakat dalam *al-madinah al-fadilah* adalah masyarakat plural baik dari segi agama maupun kulturnya. Bagi al-Farābī, satu hal yang penting bagi al-madinah al-fadilah adalah bahwa mereka mampu secara bersama-sama membentuk dan mempertahankan suatu tujuan dan kehendak yang sama.[40]

---

39. Istilah *public philosophy* diambil dari R. Bruce Douglass, "Public Philosophy and Contemporary Pluralism" dalam *Thought* vol. LXIV, no. 255, tahun 1989. hlm. 345.

40. al-Farabi, *Ara' ahl al-Madinah al-Fadilah*, hlm. 224.

Selain al-Farābī ada tokoh-tokoh lain yang sesungguhnya lebih konsen terhadap persoalan sejarah perdebatan atas realitas kebinekaan agama. Di antara tokoh-tokoh tersebut adalah al-Syahrastāniī dan Ibn Hazm. Dua tokoh tersebut dan pemikir lain seperti al-Jāhid, 'Abd al-Jabbār membicarakan kebinekaan agama dalam konteks perdebetan tentang dasar-dasar teologis yang mendasari agama-agama tersebut. Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa fondasi wacana pluralisme (dalam arti modern sebagai pluralisme keagamaan) pertama kali dalam Islam sesungguhnya berawal dari tradisi perdebatan teologis di kalangan teolog dan filosof Muslim yang acapkali dalam pola apologis namun tetap dinamis. Dengan pemaknaan yang demikian itu dapat disimpulkan bahwa warisan dan wacana pluralisme dalam Islam tidak saja berasal dari sumber-sumber teks suci keagamaan namun justru dari realitas pewacanaan yang lebih luas dan dalam yaitu sejarah wacana keanekaan agama.

Kalau demikian halnya maka tugas utama dari pemikir Muslim sekarang bukannya merumuskan tentang hukum pluralisme, sebagaimana dilakukan oleh MUI, tetapi justru merumuskan konsep-konsep pluralisme secara filosofis dengan menggali sejarah bagaimana nalar-nalar pluralistik mendapat tempat untuk difikirkan dan didiskusikan dengan nyaman di kalangan intelektual Muslim pada waktu itu. Alasannhya, kemampuan merumuskan tafsir-tafsir sejarah atas tradisi pluralistik dalam Islam lebih tepat untuk segera dilakukan dan dijadikan sebagai pilihan daripada merumuskan konsep pluralisme dari teks-teks keagamaan.

D. Penutup

Filsafat Islam dan pluralisme adalah dua diskursus yang memiliki perbedaan baik dalam konteks waktu pewacanaan maupun orientasi pewacanaan. Untuk itu membahas keduanya harus berangkat dari satu konsep yang utuh. Dalam konteks tulisan ini filsafat Islam bukan merupakan sudut pandang atau perspektif untuk membedah persoalan pluralisme. Tulisan ini pada awalnya lebih menekankan pada kekuatan eksistensi masing-masing konsep tersebut. Kemudian, keduanya ternyata saling menyapa dalam pergulatan dan dinamika perkembangan internal kedua wacana tersebut. Dan pada akhirnya, pluralisme sebagai suatu diskursus modern ternyata memiliki akar historis yang cukup panjang dalam

sejarah, perkembangan pemikiran Islam, terutama dalam bidang teologi.

Bidang teologi atau tepatnya perdebatan teologis yang mulai berkembang pada abad kedelapan masehi berpangkal pada persoalan apa yang oleh teolog maupun filosof sebut sebagai *absolute claim* yang selalu menjadi *mainstream* dan terus dipertahankan oleh masing-masing ajaran atau tradisi keagamaan. Meski demikian, perdebatan ini tidak saja menghasilkan bangunan teologis yang kokoh di dalam internal agama, di satu sisi, namun juga menghasilkan bibit-bibit kesadaran tentang realitas kebinakaan tradisi keagamaan, di sisi lain.

Untuk itu, satu hal yang perlu dipertimbangkan untuk ke depan adalah bahwa filsafat Islam tidak menggagas atau mengusung persoalan pluralisme sebagai objek kajian. Akan tetapi, filsafat Islam lahir dan berkembang dari unsur-unsur pluralistik, terutama dari sejarah dan perkembangan filsfat Islam itu sendiri. Oleh karena itu, realitas pluralistik tradisi keagamaan yang sering menjadi problem kegamaan maupun kebangsaan akhir-akhir ini hendaknya tidak disikapi dengan solusi-solusi yang menekankan dimensi normatif, namun yang lebih penting justru membangun kesadaran publik tentang kepastian pluralistik di tengah keharusan monistik.

Daftar Pustaka

Anawati, George . "Falasafah", dalam H.L. Beck dan N.J.G. Kaptein (ed.), *Pandangan Barat terhadap Literatur, Hukum, Filosofi, Teologi, dan Mistik Tradisi Islam*, pent. Sukarsi, Jakarta: INIS, 1988.

Ayer A.J. *A Dictionary of Philosophical Quotations*, Massachusetts: Blackwell, 1992.

Craig, Edward. "Pluralism" dalam Concise *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge, 2000.

Douglass, R. Bruce . "Public Philosophy and Contemporary Pluralism" dalam *Thought* vol. LXIV, no. 255, tahun 1989.

Esack, Farid. *Qur'an, Liberation and Pluralism*, Oxford: Oneword, 1997.

al-Farābī, Abu Nashr. *Arā' Ahl al-Madīnah al-Fādilah*, Cairo: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāts, t.t.

Haddad, Yvonne Yazbeck. *Islamists and the Challenge of Pluralism*, Washington: Center for Contemporary Arab Studies, 1995.

Harold Titus, Harold . *Persoalan-Persoalan Filsafat*, terj. H.M. Rasjidi, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

Hick, John . "Religious Pluralism" dalam Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 9, New York: Mcmillan, 1993

al-Jābirī, Ābid . *Bunyah al-'Aql al-'Arabī.* Bairut: Dar al-Tsaqi, 1993.

Kariel, Henry S. "Pluralism" dalam Devid L. Sills (ed.) *International Encylopaedia of Social Science*, vol. 12, London: Macmillan, 1986.

Laoust, Henri. *Pluralismes dans Islam*, Paris: HORS Serie, 1978.

Madjid, Nurcholish *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1992.

Mayer, Frederick . *A History of Ancient and Medieval Philosophy*, California: American Book Company, t.t..

Nasr, Seyyed Hossein. "Comments on a Few Theological Issues in the Islamic-Christian Dialogue" dalam Yvonne Yazbeck Haddad (ed.), *Christian-Muslim Encounters,* Gainesville: University Press of Florida, 1995.

Nucho, Fuad. "The One and the Many in Al-Kindi's Metaphysic", dalam *The Muslim World*, vol. 61, 1970.

Plantinga, Richard J. *Christianity and Plurality: Classic and Contemporary Reading*, Oxford, UK: Blackwell, 1999.

Rahman, Fazlur. *Filsafat Shadra,* penerjemah Munir A. Muin Bandung: Pustaka, 2001.

Sharif, M.M. (ed.) *A History of Muslim Philosophy I,* Pakistan: Royal Book Company, 1983.

Turabisyi, George. *Wihdat al-'Aql al-'Arabi,* London: Dar al-Saqi, 2002.

Visker, Rudi. "Philosophy and Pluralism", dalam *Philosophy Today,* Summer 2004.

Wyld, Hery Cecil . *The Universal English Dictionary,* London: Routledge, t.t..

TERORISME DAN PERDAMAIAN DALAM ISLAM
(Landasan Islam tentang Masyarakat Tanpa-Kekerasan)

Oleh: Dr. Ahmad Baidowi, M.Si

A. Pendahuluan

Perbincangan tentang terorisme (khususnya yang dikaitkan dengan Islam) seakan tak pernah sepi semenjak terjadinya kasus pengeboman World Trade Center New York pada 11 September 2001 dan Bom Bali pada 12 Oktober 2002 yang dikaitkan dengan jaringan al-Qaidah dengan tokohnya Osama bin Laden. Meski terorisme sendiri sudah terjadi jauh sebelum kasus-kasus tersebut, namun sejak dua kejadian tersebut wacana tentang terorisme menjadi bagian dari wacana politik internasional ketika berhubungan dengan dunia Islam. Berbagai kasus terorisme yang terkait dengan Islam seakan menjadi pembenaran atas tesis Samual Huntington mengenai konflik peradaban.

Istilah "terorisme" seringkali dikaitkan dengan tindakan kelompok-kelompok agama yang berparadigma ekstrimisme dengan jalan melakukan kekerasan dalam mencapai tujuannya. Meskipun tidak hanya terkait umat Islam, namun berbagai kasus terorisme yang dilakukan oleh kelompok-kelompok ekstrim di kalangan umat Islam telah menjadikan istilah terorisme tersebut secara salah kaprah diidentikkan dengan kekerasan oleh umat Islam. Ketika negara-negara Barat mengungkapkan tentang isu terorisme, maka ungkapan itu akan tertuju pada jaringan al-Qaidah yang berasal dari kalangan umat Islam. Amerika bahkan pernah menuduh Indonesia yang memiliki pengikut muslim terbesar di dunia sebagai sarang teroris.

Sejauh berkaitan dengan kekerasan, Islam sesungguhnya menentang cara-cara tersebut. Alih-alih, Islam mengajarkan cara-cara yang damai kepada umatnya dalam berhubungan dengan orang lain, termasuk dalam menyampaikan dakwah Islam sendiri. Al-Qur'an dalam berbagai ayatnya secara tegas mengungkapkan hal tersebut. Dalam artikel ini, penulis akan sedikit menelusuri pandangan Islam tentang terorisme dan kaitannya dengan pentingnya menyebarkan gagasan tentang nilai-nilai Islam yang ramah dan damai.

B. Terorisme dan Kultur Kekerasan

Secara etimologis, istilah "terorisme" berasal dari kata berbahasa Latin *terrere* yang berarti menyebabkan ketakutan. Dalam bahasa Inggeris, kata "terror" dirujuk dari kata *to terrify* yang berarti menakutkan. Sementara itu, secara terminologis istilah "terorisme" didefinisikan dengan beberapa arti, di antaranya[1]:

1. tindakan kekerasan, penyerangan, penyanderaan warga sipil yang dilakukan oleh sebuah organisasi politik untuk menimbulkan kesan kuat atas suatu negara.
2. penggunaan kekerasan dan intimidasi terutama untuk tujuan politik
3. kekerasan yang dilakukan untuk menimbulkan rasa takut yang menebar ke mana-mana dan karenanya mempengaruhi kebijakan-kebijakan pemerintah.
4. penggunaan kekerasan untuk menimbulkan ketakutan dalam usaha mencapai suatu tujuan.

Dari beberapa definisi tersebut, bisa digarisbawahi bahwa terorisme mencakup usnur-unsur sebagai berikut: (a) tindakan yang disengaja untuk menimbulkan ketakutan pihak lain (b) ada tujuan yang ingin dicapai oleh pembuat ketakutan dan teror tersebut (c) korban dari tindakan tersebut tidak berkaitan secara langsung dengan tujuan yang hendak dicapai si pembuat teror. Dengan demikian ketakutan yang muncul akibat ketidaksengajaan, ancaman hukum bagi orang yang tidak mematuhinya, peraturan kedisiplinan dan semacamnya yang kepentingannya ada pada pihak yang "ditakut-takuti" tidaklah termasuk dalam pengertian teror.

Meskipun cap sebagai teroris seringkali ditolak, namun aksi kekerasan acapkali diterima dan digunakan sebagai jalan

1. Machasin, «*Fundamentalisme* dan Terorisme", Makalah tidak diterbitkan, hlm. 6-7.

dalam berhubungan dengan orang lain. Pemahaman sebagian umat Islam terhadap kwajiban melakukan *amar ma'ruf* dan *nahi munkar* misalnya tidak jarang dilakukan dengan menggunakan cara-cara yang bernuansa kekerasan ini. Apa yang dilakukan oleh Front Pembela Islam (FPI) di Indonesia misalnya dalam berbagai kasus memperlihatkan adanya kecenderungan tersebut.

Dalam bukunya *Hasad al-Irhab,* Nasir ibn Musfir al-Zahrani menyebutkan bahwa klaim keabsahan mengggunakan kekerasan – dengan demikian adalah terorisme – di kalangan umat Islam didasarkan atas firman Allah Swt yang berbunyi:

> *Dan siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kamu sanggupi dan dari kuda-kuda yang ditambat untuk berperang (yang dengan persiapan itu) kamu menggentarkan musuh Allah dan musuhmu dan orang orang selain mereka yang kamu tidak mengetahuinya; sedang Allah mengetahuinya. apa saja yang kamu nafkahkan pada jalan Allah niscaya akan dibalasi dengan cukup kepadamu dan kamu tidak akan dianiaya (dirugikan)* (QS. Al-Anfal: 60).

Menanggapi pandangan kelompok umat Islam yang menjadikan ayat ini sebagai dasar teologis keabsahan menggunakan kekerasan, Nasir al-Zahrani menyatakan bahwa ayat tersebut tidak terkait dengan kebenaran terorisme. Menurutnya, ayat ini mendorong umat Islam agar memiliki kekuatan, keagungan, dan kemuliaan yang harus dicapai dengan menguasai berbagai hal yang bisa mengantarkan umat Islam pada kondisi tersebut, bukan menggunakan kekuatan yang dimiliki untuk menakut-nakuti atau menghancurkan orang lain.

Menurut al-Zahrani, tindak kekerasan oleh para teroris justru bertentangan dengan muatan ayat di atas karena aksi terorisme itu berakibat memperlemah umat Islam. Dalam berbagai kasus aksi terorisme itu justru menjadi teror terhadap umat Islam sendiri karena akibatnya bukan hanya menimpa mereka bersalah, orang yang tidak berdosa pun bisa menjadi korban. Lebih lanjut al-Zahrani menyatakan:

> "Agama kita memerintahkan kita untuk menghindari kezaliman, mencegah kita bertindak secara berlebihan, mendorong pada keadilan, mengajak pada perdamaian, mewajibkan kita menjaga perjanjian, menghormati kesepakatan, menghiasi diri dengan akhlak, menjalankan pertemanan, dan menghindari kekejaman..."[2]

---

2. Nasir ibn Musfir al-Zahrani, *Hasad al-Irhab* (Riyad: Maktabah al-Ubaikan, 2004), hlm. 29-31.

Dalam perspektif sejarah, tindakan terorisme sebenarnya dilakukan baik oleh kelompok agama maupun bukan. Terorisme oleh kelompok agama misalnya terjadi pada gerakan milisi Kristen oleh Jeffrey Kaplan, gerakan identitas Kristen oleh James Aho, gerakan militan Sikh oleh Cyntia Keppley Mahmood, gerakan aktivis Yahudi oleh Ehud Sprinzak, pengeboman World Trade Centre oleh umat Islam dan lain-lain. Sementara terorisme non-agama terlihat dalam kasus-kasus pembantaian yang dilakukan oleh Stalin, pembantaian dengan dukungan pemerintah di Elsalvador, pembantian Khmer Merah di Kamboja, pembersihan etnis di Bosnia dan Kosovo, pengeboman Hirosima dan Nagasaki oleh Amerika. Kasus terorisme oleh Shining Path dan Tupac Amaru di Peru, Basqua di Spanyol, Kurdi di Timur Tengah dan Tentara Merah di Jepang malah disebabkan oleh kepentingan ideologi separatisme.

Aksi terorisme pun tidak dilakukan secara sendirian oleh pelakunya. Mark Jurgensmeyer dalam kajiannya mengenai terorisme dalam berbagai agama memperlihatkan bahwa meskipun tampak dilakukan oleh pelaku tunggal, terorisme memiliki jaringan-jaringan pendukung dan ideologi yang dapat mengesahkan dan membenarkan tindakan tersebut. Adanya jaringan dalam aksi-kasi terorisme misalnya tampak dari kasus pembunuhan Yitzak Rabin dan Yigal Amir yang melibatkan gerakan Zionisme Messianik di Israel, kasus pengeboman Timothy McVeigh dan Buford Forrow yang melibatkan cabang Kristen militan di Amerika, kasus pengeboman Theodore Kaczynski yang melibatkan "kultur" aktivis mahasiswa demonstran, pembunuhan murid sekolah terhadap 13 temannya di Littleton Colorado yang melibatkan pasukan "berjubah" yang menyamar menggunakan topeng kultur simbolisme agama, dan lain-lain. Termasuk dalam hal ini tentunya berbagai teror yang dilakukan oleh sebagian umat Islam yang melibatkan berbagai jaringan, termasuk dalam hal pendanaan.

Jurgensmeyer juga memperlihatkan bahwa aksi terorisme bukan hanya didukung oleh adanya adanya berbagai jaringan tersebut, melainkan juga didukung oleh persepsi bahwa dunia ini memerlukan tindakan kekerasan. Pandangan seperti ini muncul karena adanya persepsi bahwa komunitas mereka berada dalam tekanan serangan, tidak dihargai, dan aksi kekerasan itu lebih merupakan respon terhadap kekerasan yang mereka rasakan. Inilah

yang menurut Jurgensmeyer melahirkan kultur kekerasan dan terorisme cepat menjalar ke berbagai wilayah di dunia.[3]

Teorisme di kalangan umat Islam sendiri sebenarnya bukanlah terutama muncul karena tafsir yang keliru atas kitab suci sebagaimana disangka sebagian orang. I Fahmi Panimbang memperlihatkan bahwa terorisme di kalangan umat Islam tidak lepas dari sejarah dominasi dan ketidakadilan yang diperankan oleh Barat terhadap umat Islam yang dimulai sejak pelayaran Vasco da Gama pada akhir abad ke-15 dalam membangun rute perjalanan laut mulai Afrika hingga Asia yang tidak menyertakan umat Islam. Hal ini kemudian diperparah dengan kolonialisme yang dilakukan oleh Barat terhadap dunia Timur, khususnya dunia Islam dengan mengambil kekayaan yang mereka miliki. Kolonialisme ini mengakibatkan dunia Islam kehilangan kendali atas komoditas primer seperti minyak, tambang dan bahkan kemudian kedaulatan mereka sendiri.[4]

Sementara itu, Nasir al-Zahrani menyebutkan bahwa terorisme disebabkan oleh ketelantaran, pengangguran, ajakan yang destruktif, amarah, disorientasi, ketakterdidikan, konflik ideologi, keterpinggiran, kemiskinan, kegagalan, merebaknya kemungkaran, kesalahan dalam berkawan, minimnya dialog, kesalahan dalam memahami agama, tertipu, pandangan yang picik, keyakinan akan kebolehan membunuh non-muslim, mengenang keunggulan masa lalu, maraknya kezaliman, tidak adanya pemahaman terhadap ruh syari'at dan banyaknya dosa.[5]

Aksi terorisme memang tidak berdiri sendiri. Banyak variabel yang terlibat dalam tindakan yang sering mematikan dan pasti merugikan tersebut. Satu hal yang pasti, terorisme merupakan aksi yang diharamkan dalam Islam.[6] Terorisme bertentangan dengan ruh agama yang menyerukan bersikap kepada orang lain dengan bijak, lemah lembut dan simpatik. Alih-alih mendukung aksi terorisme, Islam justru mendorong pada gagasan dan aksi yang mencerminkan nilai-nilai dan semangat perdamaian.

---

3. Mark Jurgensmeyer, *Terorisme Para Pembela Agama*, terj. Amin Rozanie Pane (Yogyakarta: Tarawang, 2003), hlm. 15-17.

4. I Fahi Panimbang, "Melacak *Sejarah* Terorisme" dalam *Koran Tempo*, 26 Oktober 2008, hlm. A.19.

5. Nasir ibn Musfir al-Zahrani, *Hasad al-Irhab*, hlm. 95-116.

6. Ibid, hlm. 95.

C. Perdamaian sebagai Permasalahan Teologis

Perbincangan tentang perdamaian dalam Islam mungkin merupakan hal yang cukup "klasik" mengingat banyak orang (baca: muballigh) sejak lama selalu mengedepankan bahwa Islam adalah agama yang mencintai perdamaian. Meski demikian, wacana ini tetap saja menarik karena beberapa alasan. *Pertama,* Meski Islam dinilai sebagai agama yang mengajarkan perdamaian, namun realitas dalam masyarakat seringkali menunjukkan hal yang sebaliknya. Kasus kekerasan oleh sebagian umat Islam membuktikan hal tersebut.

Kedua, Makna Islam sebagai agama yang cinta damai seringkali dimaknai secara sepihak, sehingga bisa memunculkan kesan "anti-perdamaian" di pihak lain. Hal ini memang sering terjadi karena adanya tarik-menarik antara ajaran yang normatif dan kenyataan yang faktual. *Ketiga,* Islam tentunya memiliki tanggung jawab untuk merealisasikan ajaran normatifnya itu dalam kehidupan yang factual, sehingga cita-cita damai agama Islam menjadi kenyataan di muka bumi.

Masalah pokok yang harus selalu diupayakan jawabannya adalah bagaimana menciptakan garis penghubung antara idealitas yang normatif dengan realitas faktual? Tanpa adanya garis hubung yang bisa mendekatkan kedua hal ini mungkin yang akan terjadi adalah idealitas hanya akan menjadi utopia dan realitas akan berjalan tak terkendali.[7] Oleh karenanya, perlu penjelasan yang bisa mengaitkan antara idealitas dan realitas tersebut.

Perdamaian sesungguhnya bukan semata-mata persoalan sosial, di mana perdamaian ini diperlukan untuk mengatasi konflik-konflik yang terjadi dan untuk menciptakan keseimbangan dalam kehidupan sehari-hari. Dalam Islam perdamaian juga merupakan persoalan yang nuansa teologisnya sesungguhnya sangat kental. Kata "salam" atau "silm" yang berarti perdamaian atau kepasrahan dan segala derivasinya muncul berulang kali dalam al-Quran, dan lebih banyak dikemukakan dalam bentuk *noun* daripada bentuk *verb.*

Pemakaian bentuk *noun* kata "salam" ini menunjukkan bahwa perdamaian merupakan pernyataan akan sebuah substansi, struktur dan sistem kata, dan bukan sekadar aksi. Dengan kata lain,

---

7. Hassan Hanafi, *Agama, Kekerasan dan Islam Kontemporer,* terj. Ahmad Najib (Yogyakarta: Jendela, 2002), hlm. 126.

perdamaian itu merupakan sebuah kondisi yang harus menjadi kenyataan obyektif, bukan hanya keinginan yang bersifat subyektif.-, apalagi utopis. Kata "Islam", yang kemudian menjadi nama agama, juga berasal dari kata "salam", sehingga bisa dikatakan bahwa Islam berarti "agama perdamaian".[8] Sudah barang tentu Islam di sini merujuk pada ajaran yang dipeluk oleh para Nabi.

Kata "salam" yang *ma'rifat* dengan "al" (*al-salam)* merupakan salah satu dari *al-asma' al-husna,* nama yang dikaitkan dengan Allah, dan oleh karenanya, memiliki kesucian. Oleh karena merupakan istilah yang suci, maka perdamaian pun merupakan sesuatu yang sudah selayaknya untuk disucikan. Menurut Hassan Hanafi, karena kesucian perdamaian inilah, manusia tidak diperkenankan menggunakan istilah "salam" untuk nama diri, kecuali dikaitkan dengan "Abdul" pada awalnya, sehingga menjadi Abdul Salam. Hal ini memberikan implikasi bahwa seorang muslim itu adalah hamba dari perdamaian, yang berkewajiban mengimplementasikan nama suci tersebut ke dalam kehidupan dan mengarahkan semua perbuatannya untuk perdamaian.[9]

Ucapan salam dalam Islam yang berbunyi *"as-salamu 'alaikum"* juga menunjukkan manifestasi perdamaian itu baik dalam hubungan antar individu, keluarga maupun kehidupan sosial. Dalam Islam rumah merupakan satu privasi yang sangat dilindungi sehingga dilarang memasukinya tanpa ijin dari pemiliknya. Memaksa masuk, memata-matai, merampok dan segala jenis perbuatan yang melanggar privasi ini dianggap bertentangan dengan perdamaian. Dengan pengucapan salam, Tuhan menyatakan bahwa pengutusan para Nabi adalah untuk perdamaian.[10] Kesamaan misi para nabi ini memperlihatkan bahwa perdamaian merupakan kode etik universal.

Perdamaian pada hakikatnya adalah norma, etika. Perdamaian adalah sebuah nilai yang bersumber pada keesaan dan universalitas Tuhan. Dalam artian ini, sistem keyakinan dalam Islam sesungguhnya

---

8. Kata «Islam» dalam al-Quran digunakan sebanyak 50 kali, sebagai kata benda 8 kali, sebagai kata sifat tunggal *muslim* atau *muslimah* 3 kali, dan sebagai kata sifat jama' *muslimin* atau *muslimat* sebanyak 39 kali. Selain itu ada banyak kata turunan yang menunjukkan baik secara langsung maupun tidak akan makna perdamaian.

9. Hanafi, *Agama...*, hlm. 129.

10. QS. 27: 59; 11: 48; 37: 109; 37: 120; 37: 130; 37: 181.

merupakan sebuah sistem nilai, sebuah manifestasi dari keesaan Tuhan ke dalam kehidupan manusia dan masyarakat. Wahyu bagi Islam bukan sekadar persoalan keyakinan terhadap kitab suci, tetapi lebih dari itu adalah merupakan persoalan implementasi terhadap titah suci dan realisasi perintah Tuhan yang ada dalam kitab suci tersebut.[11]

Bagaimana kemudian perdamaian harus dimanifestasikan? Menurut Hanafi, ada dua syarat untuk tercapainya perdamaian yang sesungguhnya. *Pertama*, manusia harus mampu menciptakan perdamaian internal atau perdamaian dalam jiwa. Dalam hal ini, setiap orang harus menciptakan rasa aman dan rendah hati, dengan tunduk pada kitab suci. Perdamaian dalam jiwa inilah yang nantinya dapat memanifestasikan keimanan kesalehen, kejujuran, ketulusan, kerendahan hati, kedermawanan, kesabaran, kesederhanaan dan lain-lain.

Kedua, dengan perdamaian jiwa ini akan tercipta perdamaian eksternal. Perdamaian bukan bertujuan untuk meneguhkan kekuatan atau kekuasaan, melainkan untuk menegakkan kebenaran, keadilan, kesetaraan dan lain sebagainya. Kemiskinan, kesengsaraan, kelaparan, pengagguran, diskriminasi, eksploitasi, rasisme, apartheid dan semacamnya merupakan sumber penghancur perdamaian, oleh karenanya harus dilawan.[12] Hanya dengan mengatasi persoalan-persoalan ini semua, maka perdamaian akan tercipta.

D. Praktik Nabi sebagai Paradigma

Ada dua peristiwa penting yang dialami Muhammad – satu peristiwa sebelum menjadi nabi dan satu lagi setelahnya – yang menunjukkan dasar-dasar perdamaian. Kedua peristiwa tersebut adalah pembangunan kembali Mekkah tahun 605 dan penaklukan kembali Mekkah pada tahun 630. Kejadian pertama berlangsung sebelum pewahyuan al-Quran kepada Nabi, sehingga merupakan waktu ketika ia bisa dianggap sebagai orang biasa yang tidak memiliki kekuasaan politik apa pun. Sementara peristiwa yang kedua terjadi setelah ia memegang kekuasaan politik dan berada dalam pengasingan yang lama di kota Madinah demi perdamaian.

11.QS 16: 89; QS 16: 102: QS 28: 53.

12.Hanafi, *Agama...*, hlm. 140-155.

Ketika pada tahun 605 masyarakat Mekkah berjuang untuk membangun Ka'bah muncul konflik di kalangan beberapa suku mengenai siapa yang berhak untuk meletakkan "batu hitam" di atas Ka'bah. Konflik bermula ketika masing-masing klan saling berkeinginan untuk memperoleh kehormatan sebagai pengangkat batu tersebut dan meletakkannya di tempatnya. Setelah hampir lima hari terjadi perang urat syaraf, muncul usulan dari orang tertua yang hadir di sana agar mengikuti saran orang yang kemudian memasuki Ka'bah melalui pintu "Bab al-Shafa". Kebetulan yang beruntung melewati pintu tersebut adalah Muhammad.

Muhammad yang dipercaya atas tugas menyelesaikan konflik tersebut meminta agar didatangkan jubah dan meletakkan batu hitam di atas jubah yang telah dibentangkan di atas tanah. Ia kemudian meminta masing-masing klan untuk memegang pinggir jubah, kemudian mengangkatnya dan Muhammad mengambil batu tersebut untuk diletakkan di tempatnya. Maka dimulailah kembali pembangunan Ka'bah tersebut.[13]

Apa yang dilakukan Nabi ini merupakan contoh bagaimana konflik sesungguhnya bisa diatasi tanpa dengan kekerasan. Alih-alih mendorong kepada klan tertentu untuk meletekkan batu tersebut, Nabi memberikan kesempatan yang sama kepada mereka guna menghindari kemungkinan terjadinya konflik yang lebih tajam.

Dari tindakan Nabi ini ada beberapa nilai inti yang bisa diidentifikasi untuk menciptakan perdamaian. Pertama, kesabaran karena Muhammad mau mendengar terlebih dulu mengenai problem yang sesungguhnya. Kedua, dengan memberikan kesempatan yang sama kepada semua klan untuk memegang jubah, Muhammad menegaskan signifikansi dan martabat kelompok yang bertikai: bahwa penghormatan terhadap kemanusiaan setiap pihak harus diberikan. Ketiga, pengangkatan jubah secara bersama-sama menunjukkan bahwa kehormatan tidak harus diperoleh dengan mengorbankan kehormatan pihak lain, tetapi bisa dengan cara membaginya secara setara. Keempat, berbagi bersama ini didasarkan atas partisipasi yang sama di antara semua pihak yang terlibat konflik. Kelima, perlu kreatif untuk mencari media yang bisa menyelesaikan konflik.[14]

13.Martin Lings, *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources* (Rochester: Vt Inner Traditions International, 1983), hlm. 41-42.

14. Chaiwat Satha-Anand, «Nilai-Nilai Islam untuk Menciptakan

Kemudian peristiwa kedua terjadi tahun 622 ketika Nabi Muhammad saw bersama pasukannya berupaya kembali ke Mekkah setelah eksodus selama delapan tahun di kota Madinah. Orang-orang Mekkah yang merasa berbuat salah dengan mengusir Muhammad ke Madinah takut akan kemungkinan balas dendam yang mungkin menimpa mereka. Ketika memasuki Mekkah, Nabi Muhammad berpidato: "Apa yang akan kalian katakan dan apa yang kalian pikirkan?" Mereka menjawab, "Kami berkata dan berpikir baik: Saudara yang terhormat dan murah hati, Andalah yang memberi perintah." Kemudian Nabi pun mengatakan kepada mereka, "Sesungguhnya aku berkata seperti yang diucapkan saudara Yusuf: Pada hari ini tidak ada celaan yang ditimpakan atas kalian: Tuhan akan mengampuni kalian, dan Dialah Maha Penyayang di antara para penyayang."[15]

Dari tindakan Nabi ini dapat digarisbawahi hal terpenting dalam upayanya untuk menciptakan perdamaian, yakni memaafkan. Banyak orang menganggap bahwa memaafkan merupakan hal yang sangat penting dalam budaya politik untuk terciptanya perdamaian. Kenneth David Kaunda, misalnya, yang menjadi presiden Zambia memasukkan pemberian maaf dalam agenda politiknya. Gagasannya bagaimanapun menarik bagi mereka yang cinta anti-kekerasan.[16] Martin Luther King Jr menyoroti arti penting memaafkan dalam konteks cinta. Ia menjelaskan hal ini sebagai *agape*: suatu pencarian aktif untuk melindungi dan menciptakan komunitas. "Cinta *agape* mencakup kesediaan untuk memafkan, bukan tujuh kali tetapi tujuh puluh kali guna memulihkan masyarakat."[17]

Dari cerita-cerita di atas terlihat, bahwa nilai inti yang mendasari paradigma Kenabian belas-kasih Nabi kepada orang lain. Secara teologis, Tuhan menunjukkan bahwa tujuan pengutusan

---

Perdamaian» dalam Chaiwat Satha Anand (ed.), *Islam dan Budaya Perdamaian*, terj. Taufik Adnan Amal (Yogyakarta: FkBA, 2001), hlm. 33.

15 .QS 12: 92. Selanjutnya lihat, Lings, *Muhammad...*, hlm. 297-303. D - lam kisah yang lain juga diceritakan bahwa Nabi membebaskan orang yang nyaris membunuhnya, "Jangan bunuh dia," kata Nabi kepada para sahabat yang meminta ijin Nabi untuk membunuh orang tersebut. Lihat, Satha-Anand, *Agama...*, hlm. 34.

16. Chaiwat Satha Anand, *Agama...*,hlm. 57.

17. Martin Luther King Jr, *Stide Toward Freedom* (New York: Harper and Row, 1958), hlm. 87.

Nabi adalah "sebagai belas kasih bagi siapa saja di antara kaum yang beriman."[18] Dalam ayat lain ditegaskan bahwa, "Kami tidak mengutusmu (Muhammad) kecuali sebagai belas kasih bagi sekalian alam."[19] Belas kasih universal inilah yang meresap ke dalam eksistensi Nabi, dan inilah yang membantu mengungkapkan kelima nilai inti yang disebutkan sebelumnya: kesabaran, penghormatan atas martabat manusia, berbagai bersama, kreatif dan pemberian maaf.

D. Perdamaian dalam Jihad dan Amar Ma'ruf-Nahi Munkar

Salah satu ajaran yang paling problematis dalam Islam adalah persoalan jihad, yang sering dimaknai sebagai perang suci.[20] Nyaris senada dengan ini adalah perintah Nabi untuk amar ma'ruf dan nahi munkar dengan tangan (kekuasaan) dalam hadis *maka ubahlah kondisi itu dengan tanganmu, lisanmu atau hatimu* juga sering dimaknai kewajiban melakukan dakwah dengan cara-cara yang "radikal". Dalam artian seperti inilah, Habib Riziq melakukan pemberantasan terhadap berbagai tempat maksiat di Jakarta beberapa tahun lalu.[21]

Pemaknaan terhadap jihad dan metode amar ma'ruf dan nahi munkar yang semacam ini jelas tidak memperoleh pembenarannya dalam al-Quran. QS 2: 190[22], 2: 193[23], 8: 39[24]; 2: 91[25] pada dasarnya ingin

18. QS 9: 16.

19. QS.21: 107.

20. James Turner Johnson, *Perang Suci dalam Tradisi islam dan Barat*, terj. Ali Noor Zaman (Yogyakarta: Qalam, 2002).

21. Menurut pengakuan Habib Riziq sendiri, apa yang dilakukannya dengan menghancurkan berbagai tempat yang dianggapnya sebagai sumber maksiat itu adalam dalam rangka menerapkan dakwah *bi al-yad* tersebut. Sumber berita SCTV.

22. *Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, (tetapi) janganlah kamu melampaui batas, Karena Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.*

23. *Dan perangilah mereka itu, sehingga tidak ada fitnah lagi dan (sehingga) ke - aatan itu Hanya semata-mata untuk Allah. jika mereka berhenti (dari memusuhi kamu), Maka tidak ada permusuhan (lagi), kecuali terhadap orang-orang yang zalim.*

24. *Dan perangilah mereka, supaya jangan ada fitnah dan supaya agama itu semata-mata untuk Allah. jika mereka berhenti (dari kekafiran), Maka Sesungguhnya Allah Maha melihat apa yang mereka kerjakan.*

25. *Dan apabila dikatakan kepada mereka: «Berimanlah kepada Al Quran yang diturunkan Allah,» mereka berkata: «Kami Hanya beriman kepada apa yang diturunkan kepada kami». dan mereka kafir kepada Al Quran yang diturunkan sesudahnya, sedang*

menegaskan bahwa jihad bermakna melakukan perlawanan terhadap penindasan, kezaliman dan ketidakadilan (kapan saja hal itu terjadi) dan demi membebaskan orang-orang yang tertindas. Menurut Chaiwat Satha-Anand, jihad merupakan upaya, perjuangan untuk keadilan dan kebenaran yang tidak harus melalui jalan kekerasan.[26]

Dalam kaitan ini, jihad dapat dibedakan berdasarkan arah (ke dalam dan keluar) dan metode (kekerasan dan non kekerasan). jIhad batin berarti berperang di dalam diri individu, jihad zhahir merupakan perjuangan untuk mengurangi kejahatan di dalam diri umat (masyarakat).Dan secara lebih luas, jihad bisa dianggap sebagai upaya perjuangan di dalam porsi kemanusiaan untuk mensucikan dirinya.[27]

Dalam arti peperangan, jihad hanya dibenarkan bukan semata-mata untuk menegakkan keadilan, namun juga memiliki aturan etika yang tidak bisa dilanggar. Di antara aturan-aturan tersebut adalah dilarang membunuh warga sipil, dilarang membunuh kalangan jompo, anak-anak, tidak boleh merusak pohon, dan lain-lain.[28] Sebaliknya, umat Islam justru tidak memiliki hak hidup ketika keberadaannya justru melakukan penindasan dan menjadi ancaman bagi kehidupan sesamanya.[29]

Dalam kaitannya dengan dakwah atau amar ma'ruf Nahi Munkar, menarik sekali apa yang dikemukakan al-Quran bahwa dakwah itu mustinya dilakukan dengan cara yang bijak, memberikan petuah-petuah yang baik, dan kalaupun berdebat dengan perdebatan yang sopan (*bi al-hikmah, wa al-mau'izhah al-hasanah wa jadilhum billati*

Al Quran itu adalah (Kitab) yang hak; yang membenarkan apa yang ada pada mereka. Katakanlah: «Mengapa kamu dahulu membunuh nabi-nabi Allah jika benar kamu orang-orang yang beriman?»

26. Chaiwat Satha Anand, «Bulan Sabit Anti-Kekerasan» dalam Glenn D Paige, C. Satha Anand dan Sarah Gilliant (eds.), *Islam* Tanpa Kekerasan, terj. M taufiq Rahman (Yogyakarta: LkiS, 1998), hlm. 12.

27. Satha-Anand, *Islam...*, hlm.14.

28. *Ibid*, hlm. 15-16.

29. Mamoon al-Rasheed, «Islam Tanpa Kekerasan» dalam Glen Dpalge, C Satha Anand dan Sarah Gilliant, *Isalam Tanpa Kekerasan*, terj. M. Taufiq Rahman, 1998), 98.Cukup menarik apa yang disinyalir Preseiden Ikhwanul Mislimin Indonesia, Habib Husein al-Habsy dalam diskusi bersama A Syafi'I Maarif, Said Aqil Siraj dan Riza Sihbudi di SCTV, 13 Nopember 2002. Menurutnya, kemunculan Islam Radikal adalah akibat diperlakukannya umat Islam secara tidak adil oleh berbagai pihak, termasuk oleh pemerintah.

hiya ahsan). Cara seperti ini dinilai oleh al-Raziq sebagai ajaran perdamaian dalam dakwah.[30] Terkait dengan penggunaan lisan dan tangan dalam dakwah, Ibnu Taymiyah menegaskan bahwa ada aturan pokok yang harus diikuti, yaitu pengertian dan kesabaran, bukan dengan kekerasan.[31]

Walhasil, Islam sesungguhnya mengajarkan cara-cara damai untuk berhubungan dengan orang lain, termasuk dalam menyampaikan dakwahnya. Dalam kaitan ini, pesan yang diberikan Allah dalam berhubungan dengan orang lain penting untuk direnungkan:

> Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lemah Lembut terhadap mereka. sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. Karena itu ma'afkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian apabila kamu Telah membulatkan tekad, Maka bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya.

F. Dari Islam Teroris Menuju Islam Humanis

Perintah Allah swt untuk menyebarkan perdamaian dan menyampaikan dakwah dengan cara-cara yang bijak dan simpatik menunjukkan bahwa Islam sebenarnya mengajarkan nilai-nilai yang humanis dalam berhubungan dengan orang lain. Menerapkan nilai-nilai yang humanis berarti menjadikan Islam sebagai "rahmatan li al-'alamin", mengaplikasikan Islam sebagai rahmat bagi seluruh alam, bukan hanya bagi umat Islam saja, melainkan juga bagi umat-umat yang lain.

Islam yang humanis bukan saja tidak menerima pendekatan teror atau kekerasan sebagaimana yang dilakukan oleh sebagian (kecil) umat Islam (juga umat yang lain) selama ini, melainkan juga menghendaki agar terorisme benar-benar dienyahkan. Terorisme tidak hanya bertentangan dengan nilai-nilai Islam yang menghendaki nilai-nilai perdamaian, namun secara sosiologis bahkan merugikan umat Islam sendiri. Umat Islam menjadi "tertuduh" dan terpinggirkan dalam kancah hubungan internasional.

---

30. Satha-Anand, Islam..., hlm. 12-13.
31. *Ibid*, hlm. 12.

Memang, sebagaimana sudah disebutkan, terorisme tidak muncul begitu saja, ada variabel sosiologis dan politis yang ikut berperan. Dominasi oleh Barat sering diklaim sebagai pemicu yang kemudian melahirkan konflik hingga berkembang menjadi terorisme. Oleh karena itu, yang diperlukan adalah dialog secara terus-menerus untuk menemukan solusi yang damai, yang bisa menguntungkan bagi umat manusia. Terorisme bisa berkembang di mana pun sebagaimana ditunjukkan oleh Jurgensmeyer dalam bukunya *Teror atas Nama Tuhan*, sehingga menuntut upaya tak kenal lelah dan kerjasama berbagai pihak untuk mengatasinya.

Benar apa yang dikatakan oleh Farid Zakaria yang dimuat dalam Majalah *Time* yang menegaskan perlunya mencermati secara jernih mengenai sebab-sebab yang melatarbelakangi aksi terorisme. Selama ini, kebanyakan orang hanya terpaku pada akibat negatif aksi terorisme, tetapi mengapa terorisme terjadi jarang disentuh.[32] Ini berarti bahwa terorisme sesungguhnya merupakan persoalan bersama umat manusia, sehingga harus diatasi secara bersama-sama pula.

Nilai-nilai perdamaian dan toleransi yang terdapat dalam setiap peradaban oleh karenanya perlu dijadikan sebagai *strating point* untuk mewujudkan peradaban manusia yang adil dan setara. Dalam kaitan ini menarik apa yang dinyatakan oleh Robert W Hefner sebagaimana dikutip oleh Zuhairi Misrawi dan Khamami Zada: *As long as that impasse remains, Muslim democrats' appeals for peace and tolerance across civilizations will receive a cool reception in some muslim circles. A positive outcome to struggle for Islam will also depend on the West's long term commitment to educational and economics programs in the Muslim world. These are needed to insure that the majority of muslims realize that they have a stake in their government, an in global political order in which they treated as partners.*[33]

Sejauh berkaitan dengan kekerasan dan teror, Islam sendiri secara jelas menolaknya. Sebagaimana ditunjukkan sebelumnya, alih-alih mendukung terorisme, al-Qur'an dan praktik Nabi mengajarkan sikap bijak, ramah, toleran dan simpatik. Islam humanis menghendaki realisasi "rahmatan li al-'alamin" dengan perlunya memasyarakatkan

32. Dikutip *dari* Zuhairi Misrawi dan Khamami Zada, *Islam Melawan Terorisme* (Jakarta: LSIP dan TIFA, 2004), hlm. 122.

33. *Ibid*, hlm. 139.

pemikiran-pemikiran yang menyediakan seperangkat nilai, doktrin dan dogma yang menyerukan kemanusiaan, kemaslahatan dan keadilan. Selain itu, perlu juga adanya kesempatan yang kondusif bagi terlaksananya dialog dan pertukaran budaya dengan umat-umat yang lain, sehingga manusia bisa hidup berdampingan secara damai.

E. Penutup

Islam merupakan agama yang sangat mencintai perdamaian. Ini bukan saja diajarkan dalam al-Quran, namun juga dicontohkan oleh perilaku Nabi sendiri yang memiliki jiwa dan semangat kasih kepada orang lain. Kalaupun Islam dalam batas-batas tertentu bisa dianggap "membenarkan" kekerasan, hal itu semata-mata untuk menegakkan keadilan. Tetapi hal ini pun merupakan alternatif terakhir ketika cara yang lain tidak lagi mungkin dilakukan dan umat Islam dalam ketertindasan. Harus dicatat, bahwa Nabi memilih eksodus ke Madinah, ketika diperlakukan secara tidak adil oleh kaum musyrikin Mekkah.

Akhirnya, menarik apa yang dikatakan oleh Mahatma Gandhi:

> Kebenaran dan tindak tanpa kekerasan tidak mungkin tanpa keyakinan yang hidup kepada Tuhan, Tuhan dalam arti Kekuatan hidup yang berdiri sendiri dan mahatahu yang melekat dalam kekuatan lain yang dikenal di dunia ini dan yang tidak tergantung pada apa pun, dan yang akan hidup terus sementara kekuatan-kekuatan lain mungkin lenyap dan berhenti bekerja.[34]

Mengikuti Gandhi, keyakinan akan Tuhan sudah seharusnya mendorong umat manusia untuk senantiasa mengupayakan kehidupan yang damai, hidup yang tidak ada kekerasan dan teror di dalamnya. ***

---

34. Satha-Anand, *Islam…*, 16.

Daftar Pustaka

Machasin, "*Fundamentalisme* dan Terorisme", Makalah tidak diterbitkan.

Nasir ibn Musfir al-Zahrani, *Hasad al-Irhab,* Riyad: Maktabah al-Ubaikan, 2004.

Mark Jurgensmeyer, *Terorisme Para Pembela Agama,* terj. Amin Rozanie Pane, Yogyakarta: Tarawang, 2003.

I Fahi Panimbang, "Melacak *Sejarah* Terorisme" dalam *Koran Tempo,* 26 Oktober 2008.

Hassan Hanafi, *Agama, Kekerasan dan Islam Kontemporer,* terj. Ahmad Najib, Yogyakarta: Jendela, 2002.

Martin Lings, *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources,* Rochester: Vt Inner Traditions International, 1983.

Chaiwat Satha Anand (ed.), *Islam dan Budaya Perdamaian,* terj. Taufik Adnan Amal, Yogyakarta: FkBA, 2001.

Martin Luther King Jr, *Stide Toward Freedom,* New York: Harper and Row, 1958.

James Turner Johnson, *Perang Suci dalam Tradisi islam dan Barat,* terj. Ali Noor Zaman, Yogyakarta: Qalam, 2002.

Glenn D Paige, C. Satha Anand dan Sarah Gilliant (eds.), *Islam Tanpa Kekerasan,* terj. M taufiq Rahman, Yogyakarta: LkiS, 1998.

KESETARAAN GENDER DALAM PERSPEKTIF ISLAM

Oleh: Dr. Syamsiyatun , MA

A. Pendahuluan

Gender barangkali termasuk salah satu dari sedikit istilah atau konsep yang paling banyak dibahas dalam tiga dasa warsa terakhir ini, sekaligus paling berhasil menarik perhatian banyak khalayak, serta paling dalam dan luas menerobos sendi-sendi dan level kehidupan sosial masyarakat di Indonesia. Istilah gender diperbincangkan oleh hampir semua kelompok sosial, mulai dari kelompok arisan ibu-ibu di dusun, para akademisi di perguruan tinggi, hingga para ulama di majlis-majlis taklim dan pejabat negara d kabinet. Ada banyak pro dan kontra dengan persoalan gender ini, lebih lagi bila dikaitkan kata kesetaraan, menjadi kesetaraan gender.

Untuk mengantarkan diskusi tentang kesetaraan gender dalam perspektif Islam, saya akan mulai dengan pemaknaan tentang gender, kesetaraan gender serta Islam yang saya pergunakan dalam makalah singkat ini.

B. Kesetaraan gender dan perubahan sosial

Munculnya pro dan kontra tentang persoalan kesetaraan gender ini dipicu oleh beberapa hal: pertama, sebagai istilah gender memang berasal dari bahasa Inggris (Barat) yang sampai saat ini kita belum memiliki padanan kosa katanya dalam bahasa Indonesia. Oleh karena itu utuk kepentingan analisis ilmiah dan penjelasan

sosiologis kata gender kita adopsi, sebagaimana kita mengadopsi kata-kata yang berasal dari bahasa Inggris, seperti ekonomi, sosial, politik, komputer, informasi dan lain sebagainya.

Yang menjadi pertanyaan kemudian adalah mengapa istilah gender banyak menuai resistensi, sedangkan istilah-istilah sebagimana yang disebut di atas tidak sedemikian halnya? Ada banyak teori dikembangkan untuk menjawab pertanyaan ini, yang paling populer diantaranya adalah bahwa istilah gender menyentuh bagian yang sensitif dari struktur masyarakat sosial kita, yakni relasi antara laki-laki dan perempuan dan idealisasi tentang status dan peran mereka di masyarakat. Kesetaraan gender meniscayakan orang untuk mempertanyakan model-model hubungan antara pria dan wanita, pola-pola pembagian peran, serta kedudukan mereka di dalam masyarakat yang sudah dianggap mapan, serta mengajukan alternatif lain sebagai gantinya. Masyarakat yang androsentris, yang berpusat pada persepsi, pengalaman dan kepentingan laki-laki, tentu saja sangat wajar bila merasa terancam dengan munculnya ideologi kesetaraan gender, karena ia akan mengguncang sendi-sendi kekuasaan yang selama ini telah mereka nikmati secara otomatis.

Agar kehidupan berkeluarga dan bermasyarakat dapat berjalan dengan baik, orang melakukan konsensus tentang banyak hal: mulai etika sosial, pembagian tugas hingga pendidikan serta penanaman tradisi dan nilai-nilai kepada generasi penerus. Tidak mengherankan bila sejak kecil kita sudah diajari dan diarahkan oleh orangtua serta masyarakat kita untuk berperilaku, dan bahkan bercita-cita sesuai dengan jenis kelamin kita. Misalnya anak perempuan Jawa.

Allah menciptakan segala sesuatu dengan berpasang-pasangan. Laki-laki-perempuan, suami-istri, siang-malam, bumi-langit, malam-siang, dan positif-negatif. Keberpasangan mengandung perbedaan sekaligus persamaan. Meskipun demikian, keberpasangan bukan sesuatu yang bersifat *suplemen*, namun bersifat *komplemen*. Karena itu, perbedaan dan persamaan dalam keberpasangan merupakan sesuatu yang *given*, apa adanya dan tidak dapat dihindari. Keberpasangan dengan perbedaan dan persamaan merupakan desain, agar kehidupan berjalan baik dan seimbang.

Lelaki dan perempuan keduanya berkewajiban menciptakan situasi harmonis dalam keluarga dan masyarakat. Ini berarti

kita dituntut untuk mengetahui keistimewaan dan kekurangan masing-masing, serta perbedaan-perbedaan antar keduanya. Tanpa mengetahui hal-hal tersebut, maka orang bisa mempermasalahkan dan menzalimi banyak pihak. Dia bisa menganiaya perempuan karena mengusulkan hal-hal yang justru bertentangan dengan kodratnya.

Dari statemen di atas maka perempuan diciptakan Allah untuk mendampingi lelaki, demikian juga sebaliknya. Dengan model hubungan ini, maka tidak ada satu pihak yang menegasikan pihak lainnya. Kedua pihak merupakan pasangan yang *simbiose mutualisme.H*al ini karena ciptaan Allah pasti yang paling baik dan sesuai untuk masing-masing. Perempuan pastilah yang terbaik untuk mendampingi laki-laki, sebagaimana pula lelaki adalah yang terbaik menjadi pendamping perempuan. Tidak ada ciptaan Allah yang tidak sempurna dalam potensinya mengemban tugas serta fungsi yang diharapkan dari ciptaan itu. Sang Maha Pencipta Maha Mengetahui kebutuhan laki-laki dan perempuan serta apa yang terbaik lagi sesuai dengan masing-masing. Dia pula yang memberi petunjuk untuk tercapainya dambaan kedua jenis kelamin itu, antara lain berupa ketenangan dan ketentraman hidup.

Meskipun seharusnya seperti dikemukakan di atas, namun dalam realitas sosialnya, kedua jenis kelamin, laki-laki dan perempuan sering tidak berjalan seiring, sehingga berakibat pada terjadinya tindak kekerasan terhadap salah satu pihak, terutama kepada perempuan. Ironisnya, tindakan itu sering dirujukkan pada teks-teks otoritatif, al-Qur'an dan hadis. Tentu saja ada sebagian masyarakat yang merujuk al-Qur'an untuk dasar tindaknnya yang tidak benar, bukan kedua sumber itu yang salah, namun lebih pada pemahamannya yang kurang tepat dan relevan. Untuk itu, merupakan keharusan untuk *rethinking* terhadap paham-paham tersebut, dengan maksud agar *elan vital* tujuan agama tidak tereduksi dan terdistorsi.

C. Sumber Otoritas dalam Islam

Islam merupakan agama yang didasarkan pada teks (*nash*). Teks tersebut adalah al-Qur'an dan hadis atau sunnah Nabi. Al-Qur'an dan Nabi dengan sunnahnya merupakan dua hal pokok dalam seluruh bangunan dan sumber keilmuan Islam. Sebagai sesuatu yang sentral dalam 'jantung' umat Islam, adalah wajar dan

logis bila perhatian dan apresiasi terhadapnya melebihi perhatian dan apresiasi terhadap bidang lainnya. Al-Qur'an dan Hadis merupakan sumber inspirasi dan ajaran bagi umat Islam.

Al-Qur'an dan Hadis hadir di tengah-tengah masyarakat yang berbudaya. Kehadirannya sebagai bentuk *rahmat* Tuhan untuk membimbing dan mengarahkan manusia agar dapat menjalani hidup dengan baik tanpa kekerasan, penindasan, monopoli, pengrusakan, diskriminasi dan lain-lain. Baik al-Qur'an maupun Hadis memiliki visi etis (*Ideal moral*) yang sama yang bersifat universal, meskipun terkadang keduanya merespon peristiwa yang bersifat temporal dan partikular. Visi etis inilah yang merupakan elan vital kehadiran al-Qur'an dan Hadis Nabi. Termasuk dalam lingkup tersebut adalah dalam aturan atau tuntunan relasi laki-laki dan perempuan.

Berikut adalah nilai-nilai atau visi etis al-Qur'an yang bersifat universal yang semestinya menjadi rujukan dalam relasi laki-laki dan perempuan:

1. Tauhid
2. setara (*musawa / equal*)
3. Persaudaraan (*ukhuwwah*)
4. Keadilan (*'adâlah*)
5. Moderat (*tawâsut*)
6. Seimbang (*tawâzun*)
7. Penghormatan sesama (*tahiyyah*)
8. Toleran (*tasâmuh*)
9. Anti kekerasan dan pengrusakan (*maslahah*)
10. Saling menolong (*ta'âwun*)
11. Pluralitas/Keragaman (*ta'addud*)

Nilai-nilai dasar ini dapat dijadikan pegangan terutama ketika membaca teks diskriminatif, baik yang ditemukan dalam al-Qur'an maupun Hadis. Dengan demikian, bila ada perbedaan terutama sebagaimana terekam dalam kitab-kitab Fiqh, maka harus dipahami bahwa teks-teks tersebut bukan ditujukan sebagai legitimasi untuk melakukan kekerasan terhadap perempuan atau lainnya.

D. Paradigma Islam

Berikut adalah karakteristik Paradigma Islam:

1. Universal: Berlaku sepanjang masa dan tidak diskriminatif

2. Rasional: Berorientasi ke depan
3. Peduli: Berorientasi menghapus berbagai bentuk kekerasan, termasuk kepada perempuan. Karena itu dalam al-Qur'an ditemukan ayat yang melarang pembunuhan bayi perempuan dan anak secara keseluruhan seperti dalam QS. Al-An'am [6]: 151, al-Isra' [17]: 31. Al-Qur'an juga melarang mengusir istri dari rumahnya seperti dalam at-Tolaq [65]: 1, mempersulit perempuan, misalnya karena tidak rela mantan istrinya akan menikah lagi, seperti dalam QS. At-Tolaq: 6. Ayat yang dikenal dan sering dikutip oleh Fuqaha mengenai nusyuz (QS. An-Nisa': 34), sebenarnya untuk menghapus kekerasan dalam rumah tangga, bukan justru sebagai legitimasi tindak kekerasan terhadapnya. Sabab Nuzulnya, ada seorang perempuan ditampar oleh suaminya, kemudian lapor kepada Nabi yang memutuskan agar suaminya tersebut di qisos. Namun keputusan Nabi tersebut diprotes sahabat, dengan alasan bahwa hal itu urusan domestik. Kalau suami dihukum qisos, maka itu artinya, mempublikkan sesuatu yang bersifat domestik dan kalau hal itu diberlakukan, maka masyarakat belum siap. Atas dasar peristiwa tersebut, maka turunlah ayat 34 di atas. Proses ini kurang lebih sama dengan asal-usul lahirnya UU KDRT.
4. Peradaban: Aspek yang tinggi dari kebudayaan, yang terdiri dari:
   a) Kesenian dan Olahraga
   b) Teknologi
   c) Ilmu Pengetahuan
   d) Sistem sosial yang kompleks

Dari paradigma di atas, maka ditemukan beberapa prinsip kesetaran gender dalam Islam:

1. Laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai hamba Allah, sebagaimana ditegaskan dalam QS. Adz-Dzariat [51]: 56
2. Laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai khalifah Allah sebagaimana ditegaskan QS. Al-An'am [6]: 165 dan al-Baqarah [2]: 30.
3. Laki-laki dan perempuan sama-sama menerima perjanjian primordial sebagaimana ditegaskan dalam QS. Al-A'raf [7]: 172.
4. Laki-laki (Adam) dan perempuan (Hawa) sama-sama terlibat aktif dalam peristiwa drama kosmis, sebagaimana terekam dalam banyak ayat seperti QS. Al-Baqarah [2]: 35, al-A'raf: 20 dan 22, serta

23 dan al-Baqarah: 187.

5. Laki-laki dan perempuan berpotensi yang sama dalam meraih prestasi sebagaimana terdapat dalam QS. Ali Imran [3]: 195, an-Nisa' [4]: 124, an-Nahl [16]: 97 dan Ghafir [40]: 40.

Karena itu, dalam al-Qur'an, suami-istri disebut dengan *zauj* yang berarti pasangan. Pasangan yang ideal bukan pasangan yang sub-ordinatif, tapi pasangan yang *komplement* dan *simetris*. Oleh karena itu dalam al-Qur'an ditemukan fakta citra perempuan ideal.

Dari paradigma dan relasi ideal itu juga kita menemukan citra perempuan ideal dalam al-Qur'an, yaitu:

1. Memiliki kemandirian politik (*al-istiqlal as-siyasy*) seperti dalam QS. Al-Mumtahanah: 12 dan an-Naml: 23) yang menjelaskan tentang penguasa Saba', Ratu Bilqis.
2. Memiliki kemandirian ekonomi (*al-istiqlal al-iqtisody*) seperti dalam QS. An-Nahl: 97) yang menggambarkan sosok gadis peternak yang gigih bekerja sebagaimana disaksikan Musa di Madyan (QS. Al-Qosos: 23).
3. Memiliki kepribadian dalam menentukan pilihan-pilihan pribadi (*al-istiqlal as-syakhsy*) yang diyakini kebenarannya, sungguhpun harus menghadapi suami seperti terekam dalam QS. At-Tahrim: 11-12. Perempuan dibenarkan menyuarakan kebenaran dan melakukan gerakan oposisi terhadap kebobrokan institusi negara (QS. At-Taubah: 21). Bahkan al-Qur'an menyerukan 'perang' terhadap negeri yang menindas kaum perempuan (QS. An-Nisa': 5). Sebab laki-laki dan perempuan memiliki peran yang sama untuk menjadi khalifah (QS. An-Nahl: 97).

E. Sistem Interpretasi terhadap Teks

1. Tradisional: Memahami teks secara dogmatis dan tekstual. Pemahaman seperti ini dapat berangkat dari tradisi kecil (tradisi yang berlaku di masyarakat) ataupun tradisi besar (otoritas).
2. Rasional: Memahami teks dengan logika (akal) dengan pendekatan fungsional dan maslahah, meskipun terkadang tidak sesuai dengan Fakta.
3. Empirisisme: Memahami teks berdasarkan pada pengalaman. Dalam hal ini ada tiga model:
   a) Teoritis: Memahami teks berdasarkan pada bahasa seperti

yang dilakukan oleh 'Aisyah Abdurrahman Bintusyyati dalam tafsirnya: at-Tafsirul Bayani lil Qur'an.

b) Ilmu Pengetahuan: Memahami teks berdasarkan perkembangan ilmu atau yang dikenal dengan tafsir ilmi.

c) Kontekstual, baik kontekstual secara historis, yaitu memahami al-Qur'an sebagaimana ketika al-Qur'an diturunkan untuk menemukan makna otentik sebuah teks, maupun kontekstual secara sosiologis, yaitu konteks ketika al-Qur'an akan diterapkan dalam masyarakat, sehingga diditemukan makna relevansinya.

4. Intuisi: Memahami teks berdasarkan 'dzauq' (pengalaman langsung)

Keempat sistem interpretasi tersebut menghadapi tantangan yang sama, yakni bagaimana mewujudkan Islam sebagai *rahmatan lil'alamin*, sebagaimana ditegaskan dalam QS. Al-Anbiya': 71. Islam sebagai *rahmatan lil'alamin* itulah yang merupakan paradigam Islam.

F. Isu-Isu Gender dalam Islam

Ada beberapa isu gender dalam Islam yang perlu didiskusikan secara serius dan mendalam, di antaranya mengenai kepemimpinan, wali, mahram, waris, kompetensi laki-laki dan perempuan, dan lain-lain. Berikut ini disajikan beberapa ungkapan, baik dari al-Qur'an, Hadis, ataupun ungkapan Arab lainnya yang perlu ditelaah lebih jauh.

Hadis-hadis yang tidak memihak perempuan:

إن النساء شياطين خلقن لهم نعوذ بالله من شر الشياطين

Perempuan itu ibarat setan yang diciptakan untuk kaum laki-laki. Kami berlindung kepada Allah dari seburuk-buruk setan yang menggoda. (Muhammad bin Ilyas, بدائع الظهور في وقائع الظهور dalam Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan* [Bandung: Mizan, 2000], hlm.44)

ما تركت فيكم فتنة أضر على الرجال من النساء

Aku tidak meninggalkan untukmu (laki-laki) fitnah yang lebih berbahaya daripada perempuan (Muhammad bin Umar an-Nawawi al-Bantani, عقود اللجين في بيان حقوق الزوجين)

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إدا أراد أمرا دعا نسائه فاستشارهم ثم خالفهن

Rasulullah saw. bersabda: apabila menghendaki sesuatu beliau mengundang istri-istrinya untuk musyawarah tapi kemudian pendapat mereka (tidak diikuti). Dari kitab مكارم الاخلاق karya al-'Allamah Syaikh Ridhaddin at-Tharasy).

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم طاعة المرأة ندامة فعظوهن بالمعروف قبل أن يأمرنكم بالمنكر

Rasulullah saw bersabda: mentaati perempuan itu suatu kerugian, karena itu nasehatilah dia dengan suatu kebaikan sebelum mereka memerintah kamu sekalian berbuat munkar.

عن عائشة رضى الله عنها أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لا تنزلوهن فى الغرف ولا تعلموهن الكتاب

Dari 'Aisyah ra. Sesungguhnya Nabi saw bersabda: jangan biarkan perempuan keluar dari rumah dan jangan diajari tulis-menulis.

قال النبى صلى الله عليه وسلم المرأة عورة فإدا خرجت من بيتها إستشرفها الشيطان وفى رواية المرأة عورة فاحبسوهن فى البيوت فإن المرأة إدا من بيتها إستشرفها الشيطان

Nabi bersabda: perempuan itu aurat, maka apabila ia keluar dari rumahnya, setan-setan akan merasa senang. Dalam riwayat lain (dikemukakan): perempuan itu aurat, maka tahanlah ia dalam rumahnya. Sesungguhnya kalau perempuan itu keluar dari rumahnya, maka akan menyenangkan hati setan karena bisa menggodanya (Muhammad bin Umar an-Nawawi al-Bantani, عقود اللجين فى بيان حقوق الزوجين).

Ayat-ayat dan Hadis yang menjelaskan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan

1. Ayat-ayat al-Qur'an.

> Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik[839] dan sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan.). An-Nahl [16]: 97

Ditekankan dalam ayat ini bahwa laki-laki dan perempuan

dalam Islam mendapat pahala yang sama dan bahwa amal saleh harus disertai iman.

b). An-Nisa' [4]: 124
c). An-Nisa' [4]: 1
d). Al-Ahzab [33]: 35
e). al-Hujurat [49]: 13
f). Ali Imran [3]: 195

> 195. Maka Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman): «Sesungguhnya Aku tidak menyia-nyiakan amal orang-orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki atau perempuan, (karena) sebagian kamu adalah turunan dari sebagian yang lain[259]. Maka orang-orang yang berhijrah, yang diusir dari kampung halamannya, yang disakiti pada jalan-Ku, yang berperang dan yang dibunuh, pastilah akan Ku-hapuskan kesalahan-kesalahan mereka dan pastilah Aku masukkan mereka ke dalam surga yang mengalir sungai-sungai di bawahnya, sebagai pahala di sisi Allah. dan Allah pada sisi-Nya pahala yang baik.»

> [259] maksudnya sebagaimana laki-laki berasal dari laki-laki dan perempuan, maka demikian pula halnya perempuan berasal dari laki-laki dan perempuan. Kedua-duanya sama-sama manusia, tak ada kelebihan yang satu dari yang lain tentang penilaian iman dan amalnya.

g). At-Taubah [9]: 71
h). Al-Baqarah [2]: 187

2. Hadis

عن أبى سعيد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من صباح إلا وملكان يناديان ويل للرجل من النساء وويل للنساء من الرجال

Dari Abi Sa'id berkata, Nabi bersabda: Tiada pagi hari melainkan ada dua malaikat yang memanggil-manggil; celakalah kaum laki-laki yang tidak membrikan hak terhadap perempuan dan celakalah kaum perempuan yang tidak memberikan hak terhadap laki-laki (HR. Ibnu Majah).

عن عائشة قالت قال رسول لله صلى الله عليه وسلم أن من أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم خلقا وخياركم خياركم لنسائهم

Dari 'Aisyah, ia berkata: telah bersabda Rasulullah saw: sesungguhnya orang

mu'min yang lebih sempurna keimanannya adalah yang terbaik akhlakny dan sebaik-baik kamu adalah yang terbaik terhadap istrinya. (HR. Turmudzi).

عن ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم قل ائذنواللنساء بالليل الى المساجد

Dari Ibnu Umar bahwa Nabi bersabda: berilah izin kaum perempuan itu untuk pergi ke masjid di malam hari (HR. Bukhari).

عن هشام عن أبيه قل قيل لعائشة ماكان النبى صلى الله عليه وسلم فى بيته قالت كما يصنع أحدكم يخصف نعله ويرقع ثوبه

Dari Hisyam, dari ayahnya berkata, ditanyakan kepada 'Aisyah tentang apa yang dilakukan Nabi saw ketika beliau di rumah? 'Aisyah menjawab; beliau melakukan pekerjaan seperti apa yang kalian lakukan; menyemir sepatunya dan merapikan bajunya. (HR. Ahmad).

Ayat-ayat yang berbicara mengenai keunggulan perempuan antara lain adalah Q.S al –Naml 29-34, al-Qashash: 23,

3) an-Naml [27]: 29-34
4) Al-Qosos: 23
2) An-Nisa' [4]: 7
5) An-Nisa' : 1
4) An-Nisa': 176
1. al-Qosos [28]: 72. Saba' [34]: 15

DEMOKRASI DAN SYURA PERPEKTIF AL-QUR'AN

Oleh: Dr. Abdul Mustaqim, M.Ag.[1*]

Democracy is a rare and desirable political form, vulnerable in theory and practice and always incomplete in certain respects[2]

A. Pendahuluan

Diskursus tentang demokrasi akhir-akhir ini semakin marak dibicarakan orang. Hal ini tampak dari panggung politik kontemporer, dimana gerakan-gerakan Islam makin banyak melibatkan diri dalam isu demokratisasi dan *civil society*. Sementara itu, masih banyak pihak yang mempertanyakan, apakah ajaran Islam dan nilai-nilai demokrasi bisa selaras dan *compatible*. Bahkan ada pula yang menggugat bahwa definisi demokrasi seringkali dirumuskan secara sempit dari sudut pandang Barat semata.

Dalam konteks keidonesiaan, isu demokrasi juga tampak semakin *"kondang"* dibicarakan, terutama ketika gerakan reformasi berhasil menggulingkan pemerintahan rezim Orde Baru. Sebagai implikasinya, di era reformasi ini, "kran" untuk menggulirkan dan menerapkan demokrasi semakin lebar. Selama ini demokrasi yang telah digulirkan di masa ORBA, masih cenderung demokrasi "seolah-olah", sebab kebebasan indifidu untuk mengemukakan pendapat nampaknya belum mendapatkan porsi yang semestinya, hak-hak

---

1.* Penulis adalah Dosen Fak Ushuluddin dan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

2. Graeme Duncan (ed.), *Democratic Theory and Practice*, (Cambridge: Cambridge Univercity Press, 1983), hlm. 3

individu dan pluralisme dipasung sedemikian rupa, sehingga nyaris orang tidak berani mengemukakan pendapat yang berbeda dari pandangan pemerintah yang hegemonik dan otoriter.

Dengan populernya isu demokrasi, sebagian tokoh muslim yang bisa jadi dihinggapi sikap apologetis, seringkali dengan "gagah" dan bangga menyatakan bahwa Islam juga sesuai dengan demokrasi. Seolah-olah mereka takut jika dikatakan Islam tidak demokratis. Padahal sikap semacam itu mestinya didukung dengan penelitian yang serius, apa sebenarnya prinsip-prinsip demokrasi, dan bagaimana jika diparalelkan dengan prinsip dasar dalam pemerintahan Islam (baca: Islam ideal-normatif).

Persoalannya adalah jika demokrasi dipandang sesuai dengan ajaran Islam, mangapa kebanyakan negara yang penduduknya beragama Islam tidak memilih sistem pemerintahannya berdasarkan demokrasi? Bukankah hal ini merupakan sikap ambivalensi ?

Adalah benar bahwa demokrasi dipandang oleh sebagian orang sebagai sistem yang paling --walaupun tidak seratus persen-- berhasil untuk menciptakan kerangka bagi kehidupan masyarakat dimana orang dapat merasa diperlakukan sebagai manusia,.[3] namun apakah lalu dengan serta merta seluruh nilai-nilai demokrasi, sesuai dengan prinsip-prinsip "Islam"? Bukankah isu demokrasi itu munculnya dari Barat yang nota benenya sistem kultur dan budayanya berbeda dengan dunia Timur (Islam) ?. Jika demikian, haruskan konsep demokrasi yang nota benenya lahir dari Barat – yang syarat dengan kesiapan kondisi sosio kultural-- dipaksakan secara utuh seratus persen di dunia Timur (Islam) yang kondisinya berbeda?

Tulisan ini mencoba mengelaborasi secara kritis mengenai prinsip-prinsip dasar Islam dalam mengatur sistem pemerintahan (baca: Sistem Poltik Islam), lalu membandingkan dengan prinsip-prinsip dasar yang ada dalam konsep demokrasi.

B. Prinsip-prinsip dasar dalam Sistem Politik Islam

Politik Islam sering dipandang sebagai penggabungan antara agama dan politik. Dalam gerakan Islam modern, Islam seringkali dinyatakan oleh sebagian pakar sebagai ad-*din wa ad-daulah* (agama

3. Lihat Franz Magnis-Suseno, *Etika Politik; Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994), hlm. 302

dan negara). Banyak cendikiawan muslim seperti, Hasan al-Banna, Sayyid Qutb, Muhammad Rasyid Ridha, Abul A'la al-Maududi yang menyatakan bahwa Islam merupakan cara hidup yang menyeluruh[4] dan tidak mengenal sistem kependetaan (*rahbaniyyah)* atau kelembagaan "gereja". Berangkat dari asumsi dasar itulah maka tentunya Islam juga telah mengatur masalah kehidupan bernegara atau sistem politik.

Namun demikian, nampaknya pandangan tersebut bukan satu-satunya, sebab sebagian pakar seperti Ali Abdur Raziq dan Thaha Husain berpendapat bahwa Islam tidak ada kaitannya sama sekali dengan urusan kenegaraan, karena Nabi Muhammad diutus tidak pernah dimaksudkan untuk mendirikan dan mengepalai suatu negara.[5] Atas dasar asumsi ini, maka menurut mereka Islam tidak punya urusan dengan soal pemerintahan atau politik

Agaknya kedua pandangan di atas sama-sama *"ekstrim"*,, yang pertama cenerung ingin menggabungkan antara agama dan negara secar totalitas, sedangkan yang kedua cenderung memisahkan sama sekali secara rigid. Dalam hal ini, penulis cenderung memilih sintesa, yaitu bahwa secara normatif, Islam (baca: al-Qur'an dan as-Sunnah) memang tidak memberikan ketentuan yang tegas *(sharih)* dan rinci *(tafshil)* bagaimana sistem pemerintahan suatu negara dibentuk, apakah sistem republik, sistem kekhalifahan, atau imamah, monarkhi-otoriter atau demokrasi. Agaknya Islam lebih menekankan bagaimana sebuah sistem itu mampu melahirkan dan mengantarkan suatu bangsa ke dalam suasana adil dalam kemakmuran, dan makmur dalam keadilan, bebas dari tekanan tirani mayoritas terhadap minoritas. Dengan kata lain –meminjam bahasa al-Qur'an–, yang penting adalah bagaimana pemerintahan itu mampu mengantarkan rakyatnya menuju *"baldatun thayyibatun warabbun ghafur."*[6]

Adapun bentuk dan sistem pemerintahannya diserahkan sepenuhnya kepada kreatifitas manusia sesuai dengan tuntutan

---

4. Lihat, Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara; Ajaran dan Sejarah Pemikirannya,* Jakarta : UI Press 1993) hlm 1, Lihat pula John L Esposito dan John Voll, *Demokrasi di Negara-negara Muslim; Problem dan Prospek,* (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 2

5. Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara*... hlm 1

6. Lihat Q.S. as-Saba': 15

kondisi sosio-kultural masing-masing bangsa, sebab tidak ada bentuk spesifik tentang sistem pemerintahan yang secara tegas dinyatakan dalam al-Qur'an atau as-Sunnah.[7] Dalam panggung sejarah umat Islam sendiri (baca: Islam historis) terdapat berbagai varian tentang sistem pemerintahan, ada yang menganut sistem *Khilafah* model Sunni, *Imamah* (model Syiah),[8] Monarkhi (kerajaan) seperti Saudi Arabia, dan lain sebagainya.

Namundemikian,halitubukanberartiIslamtidakmemberikan prinsip-prinsip dasar dan tata nilai dalam mengelola pemerintahan. Menurut hemat penulis, ada beberapa hal yang diisyaratkan dalam al-Qur'an dan as-Sunnah mengenai beberapa prinsip pokok dan tata nilai berkaitan dengan kehidupan bermasyarakat dan bernegara (baca kehidupan politik), termasuk di dalamnya dalam sistem pemerintahan yang nota benenya merupakan kontrak sosial.

Prinsip-prinsip atau nilai-nilai tersebut antara lain adalah prinsip *tauhid, asy-syura* (musyawarah), *al-'adalah (keadilan), al-hurriyyah ma'a mas'uliyyah (kebebasan disertai bertanggung jawab), kepastian hukum, jaminan haq al-Ibad (HAM)* dan lain sebagainya.

Berikut ini akan penulis uraikan tentang beberapa prinsip tersebut, yaitu:

1. Prinsip Tauhid

Prinsip tauhid merupakan salah satu dasar dalam sistem pemerintahan Islam. Hal ini dapat dilihat dengan cara menyimak sejarah Islam itu sendiri. Sebab perbedaan akidah yang fundamental dapat menjadi *pemicu* dan *pemacu* kekacauan suatu umat.[9] Oleh sebab itu Islam mengajak ke arah satu kesatuan akidah di atas dasar yang dapat diterima oleh berbagai umat, yakni tauhid. Hal ini dapat dilihat antara lain dalam surat an-Nisa' 48, Ali Imran: 64, al-Ikhlash: 11-4

---

7. Afzalur Rahman, *Islam Ideology and The Way of Life,* (Malaysia: AS Noordeen 1995) hlm. 308

8. Lihat misalnya, Khalid Ibrahim Jindan , *The Islamic Theory of Goverment According to Ibn Taymiyah,* diterjemahkan oleh Masrohin dengan judul *Teori Politik Islam: Telaah Kritis Ibnu Taymiyah tentang Pemerintahan Islam* (Surabaya: Risalah Gusti 1995), hlm 1-8

9. Lihat Muhammad Husein Heikal, *al-Hukumatul Islamiyyah,* (Darul Ma'arif Kairo, tth), hlm.35-36

2. Syura (musyawarah); Apakah Sama dengan Demokrasi ?

Secara etimologi, konsep *"syura"* terambil dari kata sy, w, r yang artinya mengeluarkan madu dari sarang lebah. Makna ini kemudian berkembang sehingga mencakup segala sesuatu yang dapat dikeluarkan, termasuk "pendapat". Sehingga musyawarah dapat berarti mengatakan atau mengajukan suatu pendapat. Musyawarah *(syura)* pada dasarnya hanya digunakan untuk hal-hal yang baik, sejalan dengan makna dasarnya.[10] Dengan kata lain, keputusan musyawarah tidak dapat diterapkan untuk meng-*absahkan* perbuatan yang akan menindas pihak lain dan tidak sejalan dengan nilai-nilai kemanusian. Atau meminjam bahasa al-Qur'an, jangan sampai *syura* itu bertujuan *menghalalkan yang haram dan mengharamkan yang halal* yang jelas-jelas dinash dalam al-Qur'an atau Sunnah.

Dalam menetapkan keputusan yang berkaitan dengan kehidupan masyarakat, manusia paling tidak mengenal tiga cara,[11] yaitu: 1) keputusan yang ditetapkan oleh penguasa, 2)Keputusan yang ditetapkan oleh pandangan minoritas, 3) keputusan yang ditetapkan berdasarkan pandangan mayoritas, dan ini ini biasanya menjadi ciri umum demokrasi, meskipun harus dicatat bahwa *"demokrasi tidak identik dengan syura'"*.

Prinsip musyawarah dalam Islam jelas tidak sesuai dengan model keputusan yang pertama, sebab hal itu justru hal itu akan membikin syura menjadi *"impoten"* dan lumpuh. Demikian pula pada bentuk ke dua, sebab hal itu akan menyisakan pertanyaan, apakah keistimewaannya pendapat minoritas sehingga mengalahkan yang mayoritas ?. Memang ada sebagian pakar yang menolak otoritas mayoritas berdasarkan firman Allah, yang artinya: *"Tidak sama yang buruk dengan yang baik, walaupun banyaknya yang buruk itu menyenangkan kamu (Q.S al-Maidah: 100).* Namun demikian pandangan tersebut sulit kita terima, sebab ayat itu bukan berbicara dalam konteks musyawarah, melainkan dalam konteks petunjuk Allah yang diberikan kepada para nabi dan ditolak oleh sebagian anggota masyarakatnya ketika itu.

Walaupun *syura* dalam Islam membenarkan keputusan pendapat mayoritas, hal itu tidak bersifat mutlak. Demikian antara

---

10. Ibid., hlm 469

11. Lihat M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an ; Tafsir Maudhu'I atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan 1999), hlm. 482

lain pandangan yang dikemukakan oleh Ahmad Kamal Abu al-Majad dalam kitabnya *"Hiwar la Muwajahah"* sebagaimana dikutip oleh Quraish Shihab[12] Sebab keputusan pendapat mayoritas tidak boleh menindas yang minoritas, melainkan tetap harus memberikan ruang gerak bagi mereka yang minoritas. Lebih dari itu, dalam Islam, suara mayoritas tidak boleh berseberangan dengan prinsip dasar syariat.

Dalam al-Qur'an, minimal ada tiga ayat yang berbicara tentang musyawarah (asy-Syura). Pertama, musyawarah dalam konteks pengambilan keputusan yang berkaitan dengan rumah tangga dan anak-anak, seperti menyapih anak. Hal ini sebagaimana terdapat dalam surat al-Baqarah ayat 233, yang artinya: *"Apabila (suami-istri) ingin menyapih anak mereka (sebelum dua tahun) atas dasar kerelaan dan musyawarah antar mereka , maka tidak ada dosa atas keduanya"*

Kedua, musyawarah dalam konteks membicarakan persoalan-persoalan tertentu dengan anggota masyarakat. Hal ini sebagaimana yang dilakukan oleh Nabi SAW bersama sahabat atau anggota masyarakat. Dalam hal ini al-Qur'an Surat Ali Imran ayat 158 menyatakan yang artinya: *"...Bermusyawarahlah kamu (Muhammad) dengan mereka dalam urusan tertentu. Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang bertawakal kepada-Nya.*

Ayat tersebut memberikan pertunjuk kepada kaum muslimin , khususnya kepada setiap pemimpin agar bermusyawarah dengan anggota-anggotanya. Sebab dengan bermusyawarah diharapkan akan memperoleh pandangan yang lebih membawa kebaikan bersama. Hal ini sejalan dengan apa yang dikatakan Nabi SAW: *"...ma nadima man isytasyara"*[13] *Artinya* "...Tidak akan merugi orang yang mau bermusywarah. Al-Qur'an dalam surat Surat asy-Syura ayat 38 juga menyatakan sebagai berikut : *...dan urusan mereka diputuskan dengan cara musyawarah antara mereka..."*

Meskipun terdapat beberapa ayat al-Qur'an atau as-Sunnah tentang musyawarah, hal ini tidak berarti al-Qur'an telah menggambarkan sistem pemerintahan secara tegas dan rinci[14] Nampaknya hal ini memang disengaja oleh Tuhan untuk memberikan

12. Ibid

13. Lihat Imam Jalaluddin as-Suyuthi, *Jami' ash-Shaghir,* (Beirut Dar al-Fikr: tth) hlm 211

14. Muhammad Husein Haikal, *al-Hukumatul Islamiyyah.. hlm . 17*

kebebasan sekaligus medan bagi kreatifitas berpikir manusia untuk berijtihad menemukan sistem pemerintahan yang sesuai dengan kondis sosio kulturalnya. Sangat mungkin hal ini merupakan salah satu sikap demokrasi Tuhan terhadap hamba-hamba-Nya.

Lalu bagaimana musyawarah itu dilakukan ? Nabi SAW biasa melakukan dengan cara beragam. Kadang beliau memilih orang tertentu yang dianggap cakap untuk bidang yang dimusyawarahkan. Dalam saat yang lain, kadang beliau juga melibatkan tokoh-tokoh atau pemuka masyarakat, bahkan menanyakan kepada semua yang terlibat di dalam masyarakat yang dihadapi.[15] Dengan kata lain kadang Nabi menggunkan sistem musyawarah secara langsung dan tidak langsung (baca: perwakilan)

Sistem musyawarah yang dilakukan oleh Nabi antara lain dimaksudkan untuk 1) memberikan contoh nilai konsultasi *(syura)* agar ditiru oleh umat Islam lainnya[16], 2) untuk memperkuat peringatan kepada pemimpin Islam tentang pentingnya konsultasi. Dengan tanpa mengabaikan prinsip dari praktik yang dilakukan Nabi, kita sesungguhnya dapat mengembangkan *syura* secara kontekstual misalnya melalui MPR, parlemen dan sebagainya. Hal ini seperti yang dilakukan Indonesia dengan lembaga Permusyarawatan Rakyat (MPR) atau Inggris dan Malaysia atau Inggris dengan Parlemennya.

Lebih lanjut, perlu ditegaskan ulang di sini bahwa konsep "syura" dalam Islam sesungguhnya ***tidak identik*** dengan demokrasi. Sebab di dalam demokrasi ada nilai dasar, yaitu kebebasan *(al-hurriyyah)*. Kebebasan itu artinya kebebasan indifidu untuk mengemukakan pendapat *(hurriyatu at-Ta'bir an ar-Ra'yi)* di hadapan kekuasaan negara tanpa ada tekanan.[17] Hal ini dimaksudkan untuk menciptakan keseimbangan *(balacing power)* antara hak-hak indifidu warga negara dan hak-hak kolektif dari masyarakat.

Dengan demikian, "syura" sesungguhnya hanya merupakan salah satu nilai dari demokrasi. Cara untuk memelihara dan memperjuangkan "kebebasan" dan "keadilan" yang notabenenya menjadi landasan demokrasi itu adalah melalui "syura"

---

15. Lihat Ibnu Taimiyah, *as-Siayasah asy-Syar'iyyah* Edisi Dar al-Shaib, hlm 135 . Lihat pula Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an* ...hlm 481

16. Lihat Ibnu Taimiyah, *Majmu' Fatawa asy-Syaik al-Islam Ahmad Ibnu Taimiyah,* Jilid 28 (Riyadh Matabi' ar-Riyadh 1963), hlm. 386

17. Abdurrahman Wahid, "Sosialisasi Nilai-nilai Demokrasi" ..., hlm 90

(musyawarah).[18] Jadi, permusyawaratan (syura) bukan demokrasinya sendiri, melainkan untuk apa musyawarah itu dilakukan, yaitu *Pertama* untuk menjamin dan mengembangkan kebebasan warga negara *Kedua* untuk menegakkan keadilan.

Lalu apakah syura mesti demokratis ? Jawabnya belum tentu. Untuk mengukur syura demokratis atau tidak adalah dengan melihat apakah syura itu dapat melaksanakan nilai-nilai keadilan dengan baik atau tidak, dan apakah ada jaminan kebebasan di suatu negeri atau tidak. Contoh kasus adalah di Libia. Di sana ada yang namanya lembaga *al-Jamahiriyyah* artinya (ke-massa-an rakyat). Namun hal itu, ternyata "tidak" atau belum dapat memperjuangkan nilai-nilai keadilan dan kebebasan dengan baik.[19] Berarti "syura" di Libia belum dapat dikatakan demokratis. Begitu pula kiranya lembaga syura di Indonesia, yaitu MPR, terutama pada masa rezim orde baru, agaknya belum dapat dikatakan demokratis sebab kebebasan untuk berpendapat belum sepenuhnya diberikan bahkan tampak "disumbat", oleh pemerintah yang otoriter dan hegemonik waktu itu. Di era reformasi, nampaknya MPR maupun DPR relatif lebih leluasa untuk mengemukakan pendapatnya tanpa dihatui oleh perasaan takut.

3. Prinsip Keadilan (al-Àdalah)

Dalam memenej pemerintahan, keadilan *(al-àdalah)* menjadi suatu keniscayaan, sebab pemerintahan dibentuk antara lain agar tercipta suasana masyarakat yang adil dan makmur. Tidaklah berlebihan kiranya jika kemudian Syeikh al-Mawardi dalam *Ahkam as-Sultahniyyahnya* memasukkan syarat pertama bagi seorang imam atau pemimpin negara adalah punya sifat *al-'adalah* atau adil.[20] Bahkan sebagai ulama ada yang berpendapat bahwa pemerintahan yang adil di bawah pemimpin yang kafir itu lebih baik dibanding pemimpin muslim tapi dhalim.Karena keadilan dalam memimpin merupakan syarat mutlak bagi terciptanya stabiltas sosial yang "sesungguhnya", bukan stabilitas sosial yang *"seolah-olah"* karena ada tekanan. Dalam

---

18. Bandingkan dengan Muhammad Syahrur, *Dirasah Islamiyyah Mu'ashirah fi ad-Daulah wal Mujtama',* (Damaskus: alAhali li Nasyr wa at-Tauzi' 1994), hlm 141-148

19. Abdurrahman Wahid, Loc Cit .

20. Abul Hasan Ali bin Muhammad bin Habib al-Bashri al-Mawardi, *Ahkam as-Sulthaniyyah,* (Beirut: Dar al-Fikr t.th), hlm. 6.

al-Qur'an, konsep keadilan diungkapkan dengan kata *al-adl, al-Qisth, al-Mizan*. Keadilan menurut al-Qur'an akan mengantarkan kepada ketaqwaan[21] dan ketaqwaan akan mengantarkan kepada kesejahteraan[22]

Apakah keadilan itu ? Banyak definisi atau konsep tentang keadilan yang telah dikemukakan oleh para pakar. Menurut Plato dalam konteks kehidupan bernegara, keadilan berarti bahwa seseorang membatasi dirinya pada kerja dan tempat dalam hidup sesuai dengan panggilan kecakapan dan kesanggupannya. Keadilan terletak pada kesesuaian dan keselarasan dalam fungsi di satu pihak dan kecakapan serta kesanggupan di pihak lain[23].

Dalam al-Qur'an, kata *al-Adl* dalam berbagai bentuknya terulang dua puluh delapan kali. Paling tidak ada empat makna keadilan yang dikemukakan oleh para ulama mengenai keadilan[24].

Pertama, adil dalam arti sama. Artinya tidak membeda-bedakan satu sama lain. Persamaan yang dimaksud adalah persamaan hak. Ini misalnya dilakukan dalam memutuskan hukum, sebagaimana dinyatakan dalam surat an-Nisa' 58: Artinya: *"Apabila kamu memutuskan perkara diantara manusia maka hendaklah engkau memutuskannya dengan adil"*.

Kedua, adil dalam arti seimbang. Di sini keadilan identik dengan kesesuaian (keproporsionalan), bukan lawan dari kedhaliman. Dalam hal ini kesesuaian atau keseimbangan tidak mengharuskan persamaan kadar. Bisa saja satu bagian berukuran kecil atau besar sedangkan kecil dan besarnya ditentukan oleh fungsi yang diharapkan darinya. Hal ini misalnya dapat dirujuk pada surat al-Infithar: 6-7 dan surat al-Mulk: 3.

Ketiga, adil dalam arti perhatian terhadap hak-hak indifidu dan memberikan hak itu kepada setiap pemiliknya. Inilah yang sering dikenal dalam Islam dengan istilah *"wadh'u asy-syai' fi*

---

21. Lihat Q.S. al-Maidah: 8, *Artinya: 'Berlaku adillah ! Karena adil itu lebih dekat kepada taqwa*

22. Lihat Q.S. al-A'raf: 96, *Artinya: Jika seandainya penduduk negeri negeri beriman dan bertaqwa, pastilah kami akan melimpahkan kepada mereka berkah langit dan bumi...*

23. Deliar Noor, *Pemikiran Politik di Negeri Barat*, (Bandung Mizan 1996) hlm 8

24. Lihat Quraish Shihab , Wawasan al-Qur'an hlm 114-117

mahallihi", artinya meletakkan sesuatu pada tempatnya. Keadilan dalam hal ini dapat diartikan sebagai lawan dari kedhaliman, dalam arti pelanggaran terhadap hak-hak pihak lain.

Keempat, keadilan yang dinisbatkan kepada Allah. Adil di sini berarti memelihara kewajaran atas berlanjutnya eksistensi, tidak mencegah kelanjutan eksistensi. Dalam hal ini Allah memiliki hak atas semua yang ada sedangkan semua yang ada, pada hakikatnya tidak memiliki sesuatu di sisi-Nya[25] Dalam konteks ini, penulis cenderung berpendapat bahwa akal manusia kadang-kadang tidak atau belum mampu menangkap keadilan Allah. Banyak fenomena yang kadang membuat manusia bertanya di mana keadilan Allah, sementara dia merasa telah berbuat baik, tapi malah terdhalimi dan lain sebagainya.

Dari keempat makna keadilan tersebut, sistem pemerintahan dalam Islam yang ideal, tentunya juga dapat mencerminkan nilai-nilai keadilan tersebut, yang meliputi persamaan hak di depan hukum, keseimbangan (keproporsionalan) dalam memenej kekayaan alam misalnya, distribusi pembangunan, adanya balancing power antara pihak pemerintah dengan rakyatnya, memperhatikan hak-hak indifidu dan memberikan hak tersebut kepada pemiliknya.

4. Prinsip Kebebasan (al-Hurriyyah)

Kebebasan atau *al-Hurriyah* dalam pandang al-Qur'an sangat di junjung tinggi, termasuk kebebasan dalam menentukan pilihan agama sekalipun. (QS. al-Baqarah 256). Bahkan secara tersurat Allah memberikan kebebesan (Q.S. al-Kahfi: 19) apakah seseorang itu mau beriman atau kafir terserah.[26] Sebab kebebasan merupakan hak setiap manusia yang diberikan Allah SWT, tidak ada pencabutan hak atas kebebasan kecuali di bawah dan setelah melalui proses hukum.

Namun demikian, kebebasan yang dituntut oleh Islam adalah kebebasan yang bertanggung jawab. Kebebasan di sini juga bukan berarti bebas tanpa batas, semaunya sendiri, melainkan kebebasan yang dibatasi oleh kebebasan orang lain. Sebagai contoh adalah bahwa sesorang tidak boleh dengan dalih kebebasan, kemudian membunyikan radio sekeras-kerasnya, namun pada saat yang

25. Baca Q. S. Fushshilat. 46

26. Hal ini misalnya dapat dilihat dalam Surat al-Kahfi ayat 19.: *"Dan katakanlah bahwa kebenaran itu berasal dari Tuhanmu, barang siapa yang ingin beriman silahkan beriman dan barang siapa ingin kufur silahkan kufur.*

bersamaan lalu mengganggu kebebesan orang lain untuk istirahat dengan nyaman, lantaran bunyi radio tersebut

Dalam konteks kehidupan politik, setiap indifindu dan setiap bangsa mempunyai hak yang tak terpisahkan dari atas kebebasan dalam segala bentuknya secara fisik, budaya ekonomi dan politik dan berjuang dengan segala cara, asal konstitusional untuk melawan pelanggaran atau pencabutan hak tersebut.

C. Prisip-prinsip Demokrasi

1. Bentuk Pemerintahan Demokrasi; Telaah Konseptual

Bentuk pemerintahan oleh rakyat seringkali disebut oleh banyak orang sebagai demokrasi. Akan tetapi, sesungguhnya demokrasi merupakan konsep yang seringkali disalahpahami dan disalahgunakan ketika rezim-rezim totaliter-diktator berusaha memperoleh dukungan rakyat dengan menempelkan lebel demokrasi pada diri mereka sendiri. Kini sistem demokrasi merupakan sistem yang telah diterima oleh sebagain negar di dunia, meskipun dalam pelaksanaannya disertai interpretasi atau modifikasi konsepnya sesuai dengan budaya masing-masing negara

Secara historis, demokrasi muncul sebagai respon terhadap sistem monarchi diktator Yunani pada abad ke 5 SM. Pada waktu, demokrasi diterapkan dalam bentuk sistemnya di mana semua rakyat (selain wanita, anak dan budak) menjadi pembuat undang-undang. Sedangkan demokrasi modern yang muncul sejak abad 16 M telah mengalami perkembangan. Ide demokrasi yang merupakan respon terhadap teokrasi dan monarkhi absolut ini berasal dari Nicoli Machiavelli (1469-1527), sedang gagasan tentang kontrak sosial oleh oleh Thomas Hobbes, gagasan tentang konstitusi negara, liberalisme dan pemisahan kekuasaan menjadi legislatif, eksekutif dan federatif oleh John Locke (1632-1679) yang kemudian dikembangkan oleh Baron Motesquieu dengan gagasannya tentang pemisahan badan-badan legislatif, eksekutif dan yudikatif, serta gagas tentang kontrak sosial dan kedaulatan rakyat dan kontrak sosial negara oleh J.J. Roussesu.[27]

Karena demokrasi menyangkut sebuah konsep, maka ia mau tidak mau juga mengalami perkembangan pengertiannya, dan

27. Masykuri Abdillah, "Gagasan dan Tradisi Bernegara dalam Islam; Sebuah Perspektif Sejarah dan Demokrasi Modern", dalam Jurnal Tashwirul al-Afkar Lakpesdam NU edisi 7 2000, , hlm 104-105

penerapan konsep itu juga biasanya disesuaikan dengan konteks dan kondisi masing-masing negara. Dengan demikian, konsep demokrasi bukanlah merupakan konsep yang *monolitik*, melainkan *pluralistik* dan selalu dinamis. Sebagai konsekwensinya, maka mestinya untuk menerapkan konsep demokrasi juga tidak harus dipaksakan seperti dalam kaca mata Barat, melainkan disesuaikan dengan kondisi masing-masing negara atu bangsa

Secara teoritis konseptual demokrasi didefinisikan sebagai pemerintahan oleh rakyat dimana kekuasaan tertinggi berada di tangan rakyat dan dijalankan langsung oleh mereka atau oleh wakil-wakil yang mereka pilih di bawah sistem pemilihan yang bebas.[28] Dalam ucapan Abraham Lincoln demokrasi adalah suatu pemerintahan dari rakyat, oleh rakyat dan untuk rakyat. Namun demikian, demokrasi sesungguhnya tidak hanya seperangkat gagasan dan prinsip tentang kebebasan, melainkan juga mencakup seperangkat praktek dan prosedur yang terebentuk melalui proses sejarah yang panjang. Dengan kata lain, demokrasi adalah pelembagaan dari kebebasan.[29]

Adapun definisi demokrasi yang cukup baru dikemukakan oleh Philippe C. Schimmitter dan Terry Lynn Karl yaitu: *a system a govermence in which rulers are held acountable for their action in publib realm by citizens, acting indirecly through the competition and co-operation of their elected representatives*[30]

Penulis sadar bahwa istilah dan konsep demokrasi memang sngat lentur Istilah dasarnya sendiri adalah *demos* (rakyat) sering mempunyai pemahaman yang "murahan", romantis dan kadang menjadi sangat abstrak, termasuk di Indonesia. Di dunia Barat dalam sekian banyak pemahaman, istilah demokrasi dapat merujuk ke bidang dengan pemahaman seperti berikut[31]; Pertama, demokrasi dipahami sebagai lembaga atau prosedur politik atau pemerintahan. Di sini peranan dan suara keputusan oleh rakyat menjadi sangat

---

28. Budi Prayitno (edit), *Apakah Demokrasi itu ?*, Judul aslinya, *What is Democracy*,diterbitkan oleh Badan Penerangan Amerika Serikat (USIA; United State Information Agency) pada bulan Oktober tahun 1991, hlm 4

29. Ibid. hlm 5

30. Lihat Philippe Schmitter and Terry Lynn Karl, *What Democracy is ..and is not*, dalam Journal of Democracy Vol 2 no 3 Summer 1991, hlm 76

31. Antony Flew, *A Dictionary of Philosophy*, (New York: st. Martin's Press 1984) hlm 87-88

penting , khususnya bagi mereka yang diserahi tugas mengatur masyarakat secara demokratis. Ini dengan konsekwensi bahwa rakyat melalui pemungutan suara berhak menurukan atau mengganti penguasa yang dianggap tidak becus lagi. Kedua, demokrasi dipahami sebagai sebuah pembenaran atau klaim dari sebuah rejim penguasa yang secara nyata efektif mampu mengurus kepentingan bagi rakyatnya. Ketiga demokrasi dapat juga berarti kesamaan sosial (egalitarianisme). Dalam pemahaman ini demokrasi adalah suatu hal yang datang dari rakyat, artinya ada tuntutan bahwa setiap orang disediakan kesempatan atau peluang (misalnya pendidikan) yang sama atau setiap orang diberi kesempatan yang sama untuk melamar sesuatu jabatan.

2. Soko Guru Demokrasi

Lebih lanjut, untuk mendapatkan gambaran tentang gagasan demokrasi secara lebih komprehensif penulis perlu mengemukakan sepuluh aspek tentang *soko guru* demokrasi yang harus diperhatikan,[32] yaitu:

1. Kedaulatan rakyat
2. Pemerintahan berdasarkan persetujuan yang diperintah
3. Kekuasaan mayoritas
4. Ada jaminan hak-hak minoritas
5. Pemilihan yang bebas dan jujur
6. Persamaan di depan hukum
7. Proses hukum yang wajar
8. Pembatasan pemerintahan secara konstitusional
9. Pluralisme sosial, ekonomi dan politik
10. Nilai-nilai toleransi, pragmatisme, kerja sama dan mufakat.

Setelah penulis mengelaborasi tentang gagasan demokrasi, muncul beberapa pertanyaan yang cukup menggelitik di benak penulis, *Pertama,* jika demokrasi berarti kedaulatan tertinggi ada di tangan rakyat, siapa yang dimaksud rakyat ? Jawaban teoritis bahwa yang dimaksud adalah kesemuanya. Tapi jawaban empirik selalu saja akan terbentur pada kenyataan bahwa rakyat itu ada di lapis atas, yang kuat dan dekat dengan pusat pengambilan keputusan, ada yang di lapis menegah dan ada yang di lapis bawah. Dan hal ini tentu menjadi problem tersendiri dalam dataran implementatif..

32. Ibid hlm 6

Kedua, bagaimana jika rakyat sendiri tidak menyadari bahwa di tangannya itu ada kedaulatan, seperti kebanyakan rakyat di negara-negara Timur feodal yang sebagian besar juga umat Islam. Bagaimana jika rakyat sendiri tidak lagi memandang perlunya kedaulatan yang ada di tangannya, karena apa yang menjadi kepentingan sudah terpenuhi, seperti terjadi pada sebagian kalangan menegah di Amerika, bagaimana pula jika rakyat yang bersangkutan semakin tidak percaya bahwa kedaulatan yang ada di tangannya bisa punya arti bagi perbaikan nasibnya, seperti yang terjadi di Amerika untuk kalangan kelas bawah yang jelata

Untuk itu, jika demokrasi merupakan kedaulatan di tangan rakyat, maka perlu dibedakan antara demokrasi yang *formal prosedural,* dan demokrasi pada level *meterial substansial.* Yang pertama, bicara soal bentuk dan termasuk di dalamnya atauran main tentang siapa yang berhak mengambil keputusan. Sedang yang kedua bicara soal isi dan soal substansi, tentang siapa yang harus diuntungkan dengan keputusan itu. Selama ini demokrasi --khususnya di Indonesia era Rezim Orde Baru-- sebagai doktrin kedaulatan rakyat nampaknya masih berkutat pada tingkatan yang pertama, yakni pada level formal-prosedural. Bahkan pergumulan pada level formal-prosedural pun banyak berhenti di tengah jalan. Sedangkan demokrasi pada level kedua, material-substansial, masih diabaikan. Maka isunya adalah bahwa yang penting suatu keputusan didukung oleh suara rakyat. Apakah keputusan yang dicap sebagai didukung oleh rakyat benar-benar menguntungkan rakyat adalah soal lain

3. Respon Umat Islam terhadap Gagasan Demokrasi

Respon umat Islam nampaknya juga sangat variatif meskipun dalam kitab sucinya jelas-jelas menyebut prinsip *human dignity* (Q.S. al-Isra' : 70) dan pentingya *syura* dalam menentukan persoalan bersama (Q.S. asy-Syura:38) plus pengalaman sejarah perpolitikannya

Secara umum, menurut hemat penulis paling tidak ada tiga polarisasi dalam merespon gagasan demokrasi. Pertama, kelompok umat Islam yang menolak total atas gagasan demokrasi, sebab demokrasi itu adalah produk Barat, bukan lahir dari ajaran Islam. Dalam al-Qur'an atau hadis tidak ada satupun kata "demokrasi". Dalam demokrasi, kedaulatan tertinggi ada di tangan rakyat, sedangkan dalam Islam kedaulatan tertinggi di tangan berada di tangan Tuhan. Menerima demokrasi berarti meniadakan kedaulatan

Tuhan. Kelompok ini antara lain diwakili oleh Hassan al-Banna dan al-Maududi, Yusuf Qardhawi dan lain sebagainya. Namun demikian, menurut John L Esposito penolakan mereka terhadap gagasan demokrasi Barat lebih dimaksudkan untuk mengurangi ketergantungan dengan Barat dan sekaligus penolakan secara menyeluruh terhadap kolonialisme Eropa.[33]

Kedua, kelompok yang menerima gagasan demokrasi. Sebab meskipun dari Barat, sistem demokrasi dipandang oleh kelompok kedua ini seperti sistem *syura* (musyawarah). Mereka dengan serta merta menyamakan demokrasi dengan syura. Kelompok ini antara lain diwakili leh, Ali Abdul Raziq, Thaha Husain dan Muhammad Syahrur pemikir kontemporer dari Syiria. Sebab gagasan musyawarah –yang nota benenya sebagai nilai dasar dalam demokrasi– jelas-jelas disebutkan dalam al-Qur'an atau hadis. Namun nampaknya kelompok ini dengan serta merta menyamakan begitu saja antara syura dengan demokrasi.Padahal ada perbedaan yang jelas antara demokrasi den syura. Syura lebih merupakan bagian salah satu prinsip dasar demokrasi, bukan demokrasinya sendiri, dan tidak setiap syura dapat dikatakan demokratis. Tergantung apakah syura itu mampu mewujudkan nilai-nilai kebebasan dan keadilan atau tidak.

Ketiga, adalah kelompok yang mencoba melakukan *sintesa-kreatif* dengan cara memilih prinsip-prinsip dasar demokrasi yang selaras dengan Islam. Kelompok ini diwakili antara lain oleh Muhammad Husein Heikal, dengan bukunya yang berjudul *al-Hukumah al-Islamiyyah.* Menurut Husein Haikal, Islam dan demokrasi sinkron dan selaras dalam semua hal yang esensial. Yang esensial dalam demokrasi menurutnya adalah adanya kebebasan, solidaritas sosial, pengambilan keputusan berdasarkan suara mayoritas. Oleh sebab itu, sistem mana saja yang tidak mengakui kebebasan individu, solidaritas sosial, pengambilan keputusan berdasarkan suara mayoritas adalah tidak sesuai dengan kaidah-kaidah utama yang ditetapkan oleh Islam.[34]

Dalam hal ini penulis cenderung sependapat terhadap kelompok ketiga, sebab untuk melihat apakah Islam sesuai dengan

33. Sebagaimana dikutip oleh Fahmi Huwaydi, *al-Islam wa Demukratiyah,* diterjemahkan oleh Muhammad Abdul Ghaffar, menjadi *Demokrasi Oposisi dan Masyarakat Madani* (Bandung: Mizan, 1996) hlm 153

34. Muhammad Husein Heikal, *al-Hukumah al-Islamiyyah,* ....hlm 88

prinsip demokrasi atau tidak, maka perlu dikemukakan apakah prinsip dasar dalam demokrasi, baru setelah itu diparalelkan dengan prinsip dasar dan tata nilai yang diajarkan Islam ketika mengelola negara.

Prinsip dasar dalam demokrasi yang pokok dan selaras dengan ajarn Islam (al-Qur'an dan hadis) paling tidak ada tiga yaitu 1) kebebasan *(al-hurriyyah)* 2) Keadilan *(al-a'dalah)* dan 3) Syura (konsultasi permusyawaratan) 4). egaliter *(al-musawah)*. Semuanya tidaklah bertentangan dengan prinsip Islam.[35] Keempat prinsip ini menurut hemat penulis sesuai dengan prinsip Islam. Hal ini dapat dilihat dari berbagai ayat yang bicara tentang keadilan, kesetaraan, musyawarah dan kebebasan.

4. Problem Demokrasi dalam Wilayah Praksis

Meskipun sebagian ulama muslim menerima gagasan demokrasi, namun banyak diantara mereka yang kurang melihat secara kritis persoalan kedaulatan rakyat dan keterkaitan demokrasi dengan nilai-nilai yang mendasarinya., seperti persamaan, kebebasan dan pluralisme.

Memang secara umum penulis sependapat bahwa demokrasi itu kompatibel dengan nilai-nilai universal Islam seperti persamaan, kebebesan, syura keadilan. Akan tetapi pada dataran implementatif hal ini tidak terlepas dari prolmetika. Sebagai contoh adalah ketika nilai-nilai demokrasi berseberangan dengan hasil ijtihad para ulama. lalu mana yang harus didahulukan ?. Bukankah gagasan demokrasi itu juga hasil ijtihad ?

Contoh kecil adalah kasus tentang orang yang pindah agama dari Islam (baca *murtad*). Menurut pandangan Islam, --berdasarkan hadis yang berbunyi *"man baddala dinahu faqtuluhu"* (barangsiap yang mengganti agamnya maka bunuhlah)-- mereka disuruh taubat terlebih dahulu. Jika tidak mau, maka dia boleh di bunuh atau diperangi.[36] Hal ini juga pernah dilakukan oleh khalifah Abu

35. Bandingkan dengan Bahtiar Efenddi, "Islam Demokrasi dan HAM; Problema Doktrin dan Implemtasi" dalam buku *Pergulatan Pesantren dan Demokrasi*, Ahmad Suedy *(ed,)* (Yogyakarta: LKis 200) hlm 29, Lihat pula Abdur Rahman Wahid, "Sosialisasi Nilai-nilai Demokrasi", dalam Buku Agama Demokrasi dan Transformasi Sosial, Masyhur Amin dan Muhammad Najib (edit,) (Yogyakarta: LPSM 1986), hlm 89-90

36 Syaikhul Islam Zakariyya al-Anshari, *Tuhfatu at-Thalab*, (an-Nasyir Syirkatu Nur Asia tth,) hlm 118

Bakar. Dalam sistem demokrasi, hal ini tidak boleh terjadi, sebab membunuh orang pindah agama berarti melanggar kebebasan mereka dan melanggar HAM

Kemudian dalam demokrasi ada prinsip *persamaan* antara warga negara. Namun dalam Islam ada beberapa hal yang secara tegas disebut dalam al-Qur'an bahwa ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan, misalnya tentang poligami (Q.S. an-Nisa' 33), tentang hukum waris (Q.S an-Nias' 11), tentang kesaksian (Q.S. al-Baqarah 282). Meskipun tetap harus diingat bahwa ada orang yang kemudian menafsirkan secara kontektual mengenai ayat-ayat tersebut.

Di samping itu, dalam demokrasi sangat menghargai toleransi dalam kehidupan sosial, termasuk dalam masalah yang maksiat sekalipun, seperti "pacaran" (yang melebihi batas seperti ciuman, seks bebas, perzinaan atas dasar suka sama suka. Sedang dalam Islam hal ini jelas-jelas dilarang dalam al-Qur'an. Demikian pula dalam pandanga Islam dibedakan antara hak dan kewajiban orang *kafir dzimmi* dengan yang muslim. Hal ini dalam demokrasi tentu tidak boleh terjadi sebab berarti tidak lagi menjunjung nilai persamaan (al-musawah atau egaliter)

Melihat problem-problem tersebut, agaknya kita memang tidak dapat begitu saja mengatakan bahwa demokrasi seluruhnya kompatibel dengan ajaran Islam. Dalam dataran prinsip ide-ide demokrasi memang banyak yang sesuai dan selaras dengan Islam, namun pada tingkat implementatif, seringkali nilai-nilai demokrasi berseberangan apa yang diajarkan Islam dalam teks al-Qur'an atau sunnah maupun hasil ijtihad para fuqaha, sebagaimana beberapa contoh yang penulis kemukakan tersebut .

D. Kesimpulan

Setelah penulis menjelaskan tentang prinsip-prinsip dasar dalam sistem politik Islam dan demokrasi, ada beberapa kesimpulan yang dapat dikemukakan , yaitu:

1. Islam (al-Qur'an atau as-Sunnah) tidak memberikan penjelasan secara rinci *(tafshili)* dan tegas (sharih) mengenai bentuk atau sistem pemerintahan, apakah, republik, khilafah, kerajaan atau demokrasi, melainkan hal itu diserahkan sepenuhnya pada kreatifitas dan ijtihad manusia sesuai dengan kondisi sosio-kultural bangsa atau masyarakatnya. Dan inilah mungkin salah

satu bentuk sikap demokrasi Tuhan terhadap manusia. Islam sebenarnya lebih cenderung memberikan prinsip-prinsip dan nilai-nilai dasar, bagaimana manusia hidup bermasyarakat, termasuk dalam bernegara, seperti dasar dan nilai, *syura,* keadilan (al-a'dalah) persamaan (al-musawah) atau egaliterian, kebebasan (al-hurriyyah).

2. Membandingkan *Islam* dengan *demokrasi* sebenarnya *tidak comparable,* sebab Islam dalam arti sebagai agama, merupakan sistem kehidupan utuh komprehensip dan luas, yang menyangkut aqidah, syariah, akhlaq, ibadah mahdhah, maupun prinsip-prinsip dasar dalam kehidupan berpolitik dan bernegara. Sedangkan demokrasi nampaknya lebih terfokus pada persoalan bagaimana mengatur dan memenej pemerintahan berdasarkan kedaultan rakyat, agar tercipta masyarakat yang "baik", agar tidak terjadi tirani mayoritas terhadap minoritas dan lain sebagainya, termasuk dalam demokrasi ekonomi . Perbadingan yang lebih tepat adalah jika sistem demokrasi diperbandingkan dengan sistem *khilafah,* atau *Imamah, kerajaan* yang pernah dipraktikkan dalam sejarah Umat Islam.
3. Ada beberapa prinsip dasar dalam Islam yang kompatibel dan selaras dengan demokrasi, seperti *syura, kebebasan, keadilan persamaan,* namun dalam dataran *praksis-implementatif* hal ini seringkali membawa problem tersendiri, terutama ketika harus berhadapan dengan teks ayat al-Qur'an atau Sunnah atau hasil Isjtihad para ulama, seperti persoalan poligami, orang yang murtad dari Islam, warisan laki-laki perempuan yang berbeda, orang dzimmi dan lain sebagainya. Untuk itu, nampaknya kita sebagai orang Timur atau Islam, tidak bisa dengan serta merta menerapkan seluruh gagasan demokrasi secara seratus persen seperti model Barat. Sebab bagaimanapun situasi dan kondisi kita berbeda dengan mereka. Untuk itu diperlukan upaya penyesuaian sesuai dengan kesiapan sistem sosio-kultural kita sebagai orang Timur. Demokrasi bukan segala-galanya. Demokrasi bukanlah sistem yang "terbaik" secara **mutlaq**. Bukankah demokrasi sesungguhnya merupakan salah satu –dan bukan satu-satunya —hasil ***ijtihad politik*** manusia yang syarat dengan situasi dan kondisi yang melingkupinya waktu itu, untuk mencari model yang terbaik ? Sebagai sebuah

hasil ijtihad yang nota benenya *human construction* tentu dapat dirubah dan dapat disesuaikan dengan masing-masing kondisi bangsa atau masyarakat, tidak begitu saja diterima sebagai *taken for granted,* hingga nyaris tanpa kritik . *Wa Allahu a'lam bi ash-Shawab*

Daftar Pustaka

Budi Prayitno (edit), *Apakah Demokrasi itu?*, Judul aslinya, *What is Democracy*,diterbitkan oleh Badan Penerangan Amerika Serikat, USIA; United State Information Agency) pada bulan Oktober tahun 1991

Duncan, Graeme (ed.), *Democratic Theory and Practice*, Cambridge: Cambridge Univercity Press, 1983

Efendi, Bahtiar, "Islam Demokrasi dan HAM; Problema Doktrin dan Implementasi" dalam buku *Pergulatan Pesantren dan Demokrasi*, Ahmad Suedy *(ed,)* Yogyakarta: LKiS 2000

Esposito, John L dan John Voll, *Demokrasi di Negara-negara Muslim; Problem dan Prospek*, Bandung: Mizan, 1999

Flew, Antony , *A Dictionary of Philosophy*, New York: st. Martin's Press 1984

Huwaydi, Fahmi, *al-Islam wa Demukratiyah*, diterjemahkan oleh Muhammad Abdul Ghaffar, menjadi *Demokrasi Oposisi dan Masyarakat Madani*, Bandung: Mizan, 1996

Heikal, Muhammad Husein, *al-Hukumatul Islamiyyah*, Darul Ma'arif Kairo, tth

Ibnu Taimiyah, *as-Siayasah asy-Syar'iyyah*, Edisi Dar al-Shaib, tth.

_____________, *Majmu' Fatawa asy-Syaik al-Islam Ahmad Ibnu Taimiyah*, Jilid 28 Riyadh Matabi' ar-Riyadh 1963

Jindan, Khalid Ibrahim *The Islamic Theory of Goverment According to Ibn Taymiyah*, diterjemahkan oleh Masrohin dengan judul *Teori Politik Islam: Telaah Kritis Ibnu Taymiyah tentang Pemerintahan Islam*, Surabaya: Risalah Gusti 1995

Magnis-Suseno, Franz, *Etika Politik; Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994

Mawardi, Abul Hasan Ali bin Muhammad bin Habib al-Bashri al-, *Ahkam as-Sulthaniyyah,* Beirut: Dar al-Fikr t.th

Noor, Deliar, *Pemikiran Politik di Negeri Barat,* Bandung Mizan 1996

Rahman, Afzalur, *Islam Ideology and The Way of Life,* Malaysia: AS Noordeen 1995

Syadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara; Ajaran dan Sejarah Pemikirannya,* Jakarta : UI Press 1993

Syahrur, Muhammad, *Dirasah Islamiyyah Mu'ashirah fi ad-Daulah wal Mujtama',*

Damaskus: alAhali li Nasyr wa at-Tauzi' 1994

Shihab, M. Quraish, *Wawasan al-Qur'an ; Tafsir Maudhu'I atas Pelbagai Persoalan Umat,* Bandung: Mizan 1999

Suyuthi ,Jalaluddin as-, *Jami' ash-Shaghir,* Beirut Dar al-Fikr: tth) hlm 211

Schmitter , Philippe and Terry Lynn Karl, *What Democracy is ..and is not,* dalam Journal of Democracy Vol 2 no 3 Summer 1991

Wahid, Abdurrahman, "Sosialisasi Nilai-nilai Demokrasi Demokrasi dan TransformasiSosial,Masyhur Amin dan Muhammad Najib (edit,) Yogyakarta: LPSM 1986

-Zakariyya al-Anshari ,Syaikhul Islam, *Tuhfatu at-Thalab,* an-Nasyir Syirkatu Nur Asia tth

AL-QURAN TENTANG HAK ASASI MANUSIA DAN KEADILAN

Oleh: Prof. Dr. H. Muhammad Chirzin, M.Ag

A. Al-Quran Sebagai Sumber Pengetahuan dan Tindakan

Al-Quran adalah manifestasi Islam yang terpenting.[1] Al-Quran adalah Kalam Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad Saw sebagai rahmat bagi alam semesta. Tatanan hidup manusia ada dalam Al-Quran. Al-Quran berisi petunjuk bagi manusia agar ia mampu memenuhi janjinya kepada Allah Swt. Karenanya Al-Quran menjadi pusat kehidupan Islam.[2]

Al-Quran menjadi petunjuk bagi manusia menyangkut tuntunan yang berkaitan dengan aqidah, dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dalam hal rincian hukum-hukum syariat. Al-Quran petunjuk manusia dalam arti bahwa Al-Quran adalah Kitab yang Maha Agung, sehingga secara berdiri sendiri ia merupakan petunjuk. Banyak nilai universal dan pokok yang dikandungnya, tetapi nilai-nilai itu dilengkapi lagi dengan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk-petunjuk itu, yakni keterangan dan rinciannya. Wujud Tuhan dan keesaan-Nya dijelaskan sebagai nilai utama dan pertama. Keadilan adalah prinsip utama dalam berinteraksi. Al-Quran tidak berhenti dalam memerintahkan atau mewajibkannya, tetapi menjelaskan lebih jauh beberapa rincian tentang bagaimana

---

1. F. Schuon, *Memahami Islam*, terjemah Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1994), 64.

2. S.H. Nasr, *Islam Antara Cita dan Fakta*, terjemah Abdurrahman Wahid dan Hasyim Wahid (Yogyakarta: Pusaka, 2001), 23.

menerapkannya, misalnya dalam kehidupan rumah tangga. Dengan demikian Al-Quran mengandung petunjuk sekaligus penjelasan tentang petunjuk-petunjuk itu.[3]

Al-Quran memberikan kemungkinan arti yang tak terbatas. Kesan yang diberikannya mengenai pemikiran dan penjelasan berada pada tingkat wujud mutlak... Dengan demikian, ayat-ayatnya selalu terbuka untuk interpretasi baru; tidak pernah pasti dan tertutup dalam interpretasi tunggal.[4] Allah Swt menggambarkan firman-firman-Nya sebagai berikut:

> *Katakanlah, "Sekiranya lautan tinta untuk menuliskan kata-kata Tuhanku, pasti lautan akan habis sebelum habis kata-kata Tuhanku, sekalipun mesti Kami tambahkan tinta sebanyak itu* (QS Al-Kahfi/18:109).

Kata-kata, ayat-ayat dan kasih sayang Allah Swt ada dalam segala ciptaan-Nya, dan tidak akan dapat sepenuhnya dituangkan dalam bahasa manusia, betapa pun besarnya saranya kita yang mungkin dapat kita bayangkan.[5] Dalam ayat yang lain Allah Swt berfirman:

> *Dan sekiranya pohon-pohon di bumi adalah pena dan samudera adalah tinta dan sesudah itu ditambah dengan tujuh samudera, Firman Allah tidak akan habis ditulis. Allah Maha Perkasa, Maha Bijaksana* (QS Luqman/31:27).

Firman Allah, tanda-tanda dan titah-Nya yang penuh mukjizat itu tiada terbatas dan tak dapat diungkapkan, sekalipun pohon-pohon dibuat pena, dan semua samudera yang luas ini – ditambah tujuh kali lagi- dijadikan tinta. Mana pun Kitab-Nya yang telah diwahyukan itu akan berhubungan dengan masalah-masalah yang dapat dimengerti oleh manusia dan akan bermanfaat dalam hidupnya. Di balik itu, ada rahasia di balik rahasia yang tidak dapat dijangkau dengan oleh manusia. Juga tak ada puji-pujian yang dapat kita tulis dengan sumber-sumber yang tak terbatas itu yang mampu menjelaskan kekuasaan-Nya, keagungan dan kebijaksanaan-Nya.[6]

---

3. M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*, Volume 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2000), 378.

4. Mohammed Arkoun dalam M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran* (Bandung: Mizan, 1992),

5. Abdullah Yusuf Ali, *Quran Terjemahan dan Tafsirnya*, terjemah Ali A - dah (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), 759 footnote 2453.

6. Abdullah Yusuf Ali, *Quran Terjemahan dan Tafsirnya*, h. 1060 footnote 3616.

Rasulullah Saw bersabda, bahwa Al-Quran adalah jamuan Tuhan. Rugilah orang yang tidak menghadiri jamuan-Nya; dan lebih rugi lagi yang hadir tetapi tidak menyantapnya.[7]

Tiada seorang pun dalam seribu lima ratus tahun ini telah memainkan 'alat' bernada nyaring yang demikian mampu dan berani, dan demikian luas getaran jiwa yang diakibatkannya, seperti yang dibaca Muhammad, Al-Quran. Demikian tulis H.A.R. Gibb. Tiada satu bacaan pun, sejak manusia mengenal tulis-baca lima ribu tahun yang lalu, yang menandingi Al-Quran, bacaan mulia itu.[8] Tiada bacaan semacam Al-Quran yang dibaca oleh ratusan juta orang yang tidak mengerti artinya dan/atau tidak dapat menulis aksaranya. Tiada bacaan melebihi Al-Quran dalam perhatian yang diperolehnya, baik dari segi masa, saat turunnya, sebab-sebab dan latar belakang turunnya. Tiada bacaan seperti Al-Quran yang dipelajari bukan hanya susunan redaksi dan pilihan kosakatanya, tetapi juga kandungannya yang tersurat dan tersirat, bahkan sampai kepada kesan yang ditimbulkannya, yang dituangkan dalam jutaan jilid buku, generasi demi generasi. Tiada bacaan seperti Al-Quran yang terpadu di dalamnya keindahan bahasa, ketelitian, dan keseimbangan, kedalaman makna, kekayaan dan kebenarannya serta kemudahan pemahaman dan kehebatan kesan yang ditimbulkannya.[9]

Membaca, memahami dan mengamalkan Al-Quran –berinteraksi dengan Al-Quran– membuahkan kesan yang berbeda-beda, sesuai dengan kadar penghayatan dan kapasitasnya. Sebagian pembaca memformulasikan pengalaman interaksinya dengan Al-Quran secara sistematis konseptual dan sebagian yang lain mengungkapkannya dengan penggambaran apa adanya.

Al-Quran ibarat sebuah permata yang memancarkan cahaya yang berbeda-beda sesuai dengan sudut pandang masing-masing pembacanya. Apabila Anda membaca Al-Quran, maknanya akan jelas di hadapan Anda. Tetapi bila Anda membacanya sekali lagi, akan Anda temukan pula makna-makna lain yang berbeda dengan makna-makna sebelumnya. Demikianlah seterusnya, sampai-sampai Anda dapat menemukan kalimat atau kata yang mempunyai arti bermacam-macam; semuanya benar atau mungkin benar. Ayat-ayat

---

7. M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran* (Bandung: Mizan, 1992),
8. H.A.R. Gibb dalam M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran*
9. M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran*

Al-Quran bagaikan intan: setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut-sudut lain. Dan tidak mustahil, jika Anda mempersilakan orang lain memandangnya, maka ia akan melihat lebih banyak ketimbang apa yang Anda lihat.[10]

Jalaluddin Rumi menulis, Al-Quran adalah pengantin wanita yang memakai cadar dan menyembunyikan wajahnya darimu. Bila engkau membuka cadarnya dan tidak mendapatkan kebahagiaan, itu disebabkan caramu membuka cadar telah menipu dirimu sendiri, sehingga tampak olehmu ia berwajah buruk. Ia mampu menunjukkan wajahnya dalam cara apa pun yang disukainya. Apabila engkau melakukan apa-apa yang disukainya dan mencari kebaikan darinya, maka ia akan menunjukkan wajah yang sebenarnya, tanpa perlu kaubuka cadarnya.[11]

Al-Quran adalah dunia di mana Muslim hidup. Al-Quran adalah serat yang membentuk tenunan kehidupannya. Ayat-ayat Al-Quran adalah benang yang menjadi rajutan jiwanya. Al-Quran adalah jaring yang digunakan untuk menangkap jiwa manusia. Seperti ikan, manusia berenang dari satu tempat ke tempat lain, dan Tuhan memasang jaring ke dalam mana manusia terjerat, demi kebahagiaannya sendiri.[12]

Hak-Hak Asasi Manusia

Setiap manusia memiliki hak asasi sejak lahir. Semua manusia lahir dengan hak-hak yang sama dan mutlak dan dengan kebebasan-kebebasan fundamental.[13] Hal itu merupakan anunerah Allah Swt buat manusia bersamaan dengan anugerah penciptaannya di muka bumi. Hak-hak asasi manusia adalah hak-hak yang diberikan langsung oleh Tuhan Yang Maha Pencipta yang bersifat kodrati. Oleh karenanya tak ada kekuasaan apa pun di dunia yang dapat mencabutnya. Meskipun demikian, bukan berarti manusia dengan hak-haknya itu dapat berbuat semau-maunya. Sebab, apabila seseorang melakukan sesuatu yang

---

10. Dikutip M. Quraish Shihab dalam, *Membumikan Al-Quran.*

11. Seperti dikutip S.H. Nasr dalam bukunya, *Islam Antara Cita dan Fakta,* terjemah Abdurrahman Wahid dan Hasyim Wahid (Yogyakarta: Pusaka, 2001), 35.

12. S.H. Nasr, *Islam Antara Cita dan Fakta,* 32.

13. C.T.S. Kansil dan Christine S.T. Kansil, *Sekitar Hak Asasi Manusia Dewasa Ini* (Jakarta: Djambatan, 2003), 38.

dapat dikategorikan memperkosa hak asasi orang lain, maka ia harus bertanggung jawab atas perbuatannya.[14] Dengan kalimat lain, di samping memiliki hak asasi, manusia pada dasarnya mempunyai tanggung jawab yang sebanding dengan hak asasinya.

Menurut Undang-Undang Republik Indonesia No. 39 tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia, yang dimaksud dengan Hak Asasi Manusia adalah seperangkat hak yang melekat pada hakikat dan keberadaan manusia sebagai makhluk Tuhan Yang Maha Esa dan merupakan anugerah-Nya yang wajib dihormati, dijunjung tinggi dan dilindungi oleh Negara, hukum, Pemerintah dan setiap orang demi kehormatan serta perlindungan harkat dan martabat manusia.[15]

Hak-hak asasi manusia dapat dibagi atau dibedakan sebagai berikut. Pertama, hak-hak asasi pribadi (*personal rights*) yang meliputi kebebasan menyatakan pendapat, kebebasan memeluk agama, kebebasan bergerak dan sebagainya. Kedua, hak-hak asasi ekonomi (*rights property*), yaitu hak untuk memiliki sesuatu, membeli dan menjualnya serta memanfaatkannya. Ketiga, hak-hak asasi untuk mendapatkan perlakuan yang sama dalam hukum dan pemerintahan (*rights of legal equality*). Keempat, hak-hak asasi politik (*political rights*), yaitu hak untuk ikut serta dalam pemerintahan, hak pilih (memilih dan dipilih dalam pemilihan umum), hak mendirikan partai politik dan sebagainya. Kelima, hak-hak asasi sosial dan kebudayaan (*social and culture rights*), misalnya hak untuk memilih pendidikan, mengembangkan kebudayaan dan sebagainya. Keenam, hak-hak asasi untuk mendapatkan perlakuan tata cara peradilan dan perlindungan (*procedural rights*), misalnya peraturan dalam hal penangkapan, penggeledehan, peradilan dan sebagainya.[16]

Asy-Syatibi dalam *Al-Muwafaqat* dan Al-Ghazali dalam *Al-Mustasyfa min 'Ilmil-Ushul* mengemukakan lima prinsip perlindungan

---

14. Baharuddin Lopa, *Al-Quran dan Hak-hak Asasi Manusia* (Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1996), 1-2.

15. A. Bazar Harahap dan Nawangsih Sutardi, *Hak Asasi Manusia dan Hukumnya* (Jakarta: PECIRINDO, 2006), 104.

16. C.T.S. Kansil dan Christine S.T. Kansil, *Sekitar Hak Asasi Manusia Dewasa Ini* (Jakarta: Djambatan, 2003), 12-13.

sebagai dasar kemakmuran rakyat yang diyakini oleh setiap agama. Tanpa semua itu kesejahteraan dunia tidak akan berjalan mantap dan tidak akan mendapatkan keselamatan di akhirat. Prinsip-prinsip itu ialah: (1) perlindungan terhadap agama (*hifzhud-din*); (2) perlindungan terhadap jiwa dan tubuh (*hifzhun-nafs*); (3) perlindungan terhadap akal-pikiran (*hifzhul-'aql*); (4) perlindungan terhadap keturunan (*hifzhun-nasl*) dan (5) perlindungan terhadap harta benda (*hifzhul-mal*).[17]

Dalam haji wada' Rasulullah Saw berkhutbah, antara lain, "Wahai manusia sekalian! Perhatikanlah kata-kataku ini! Aku tidak tahu, kalau-kalau sesudah tahun ini, dalam keadaan sepeti ini, tidak lagi aku akan bertemu dengan kamu sekalian."

"Saudara-saudara! Bahwasanya darah kamu dan harta-harta benda kamu sekalian adalah suci buat kamu, seperti hari ini dan bulan ini yang suci – sampai datang masanya kamu sekalian menghadap Tuhan. Dan pasti kamu akan menghadap Tuhan; pada waktu itu kamu dimintai pertanggungjawaban atas segala perbuatanmu. Ya, aku sudah menyampaikan ini."

"Barang siapa telah diserahi amanat, tunaikanlah amanat itu kepada yang berhak menerimanya."

"Wahai manusia sekalian! Dengarkan kata-kataku ini dan perhatikan. Kamu akan mengerti, bahwa setiap Muslim adalah saudara buat Muslim yang lain, dan kaum Muslimin semua bersaudara. Seseorang tidak dibenarkan mengambil sesuatu dari saudaranya, kecuali jika dengan senang hati diberikan kepadanya. Janganlah kamu menganiaya diri sendiri."[18]

Negara-negara Anggota Organisasi Konferensi Islam dalam The Cairo Declaration on Human Rights in Islam antara lain menyatakan:[19]

Menegaskan kembali peranan yang beradab dan bersejarah Umat Islam yang telah diciptakan oleh Tuhan sebagai bangsa yang terbaik yang telah memberikan kepada umat manusia peradaban universal dan serasi di mana keharmonisan diciptakan antara

17. Muhammad Chirzin dkk., *Modul Pengembangan Pesantren untuk Tokoh Masyarakat* (Yogyakarta: PUSKADIABUMA, 2006), 135, 140.

18. Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad*, terjemah Ali Audah (Jakarta: Pustaka Jaya, 1980), 608.

19. Baharuddin Lopa, *Al-Quran dan Hak-hak Asasi Manusia*, 221-223.

dunia dan akhirat serta pengetahuan dikombinasikan dengan keimanan; dan (menegaskan pula) peranan yang harus dimainkan oleh umat ini untuk menuntun kemanusiaan yang dikacaukan oleh kecenderungan-kecenderungan dan ideologi-ideologi yang bersaing serta untuk memberikan pemecahan terhadap masalah-masalah kronis dari peradaban materialistis ini.

Berkeinginan untuk memberikan sumbangan terhadap usaha-usaha umat manusia dalam rangka menegakkan hak-hak asasi manusia, melindungi manusia dari pemerasan dan penindasan serta menyatakan kemerdekaan dan haknya untuk mendapatkan kehidupan yang layak sesuai dengan syariat Islam.

Yakin bahwa umat manusia yang telah mencapai tingkat kemajuan dalam ilmu pengetahuan materialistis masih, dan akan tetap, membutuhkan keimanan untuk menunjang peradabannya serta kekuatan pendorong untuk melindungi hak-haknya.

Percaya bahwa hak-hak asasi dan kemerdekaan universal dalam Islam merupakan bagian integral agama Islam dan bahwa tak seorang pun pada dasarnya berhak untuk menggoyahkannya, baik keseluruhan maupun sebagian, atau melanggar atau mengabaikannya, karena hak-hak asasi dan kemerdekaan itu merupakan perintah suci yang mengikat, yang terdapat dalam Kitab Suci Tuhan (Allah Swt) dan diturunkan melalui Nabi-Nya terakhir untuk melengkapi wahyu-wahyu Tuhan sebelumnya, yang menjadikan ketaatan kepadanya sebagai amal ibadah dan pelanggaran terhadapnya sebagai dosa besar, dan karena itu, setiap orang bertanggung jawab secara perorangan dan umat bertanggung jawab secara kolektif untuk melindungi mereka.

Dari prinsip-prinsip tersebut di atas mereka menyatakan antara lain dalam pasal 1 dan 2 sebagai berikut.

Pasal 1:

a. Semua manusia adalah satu keluarga di mana setiap anggota keluarga bersatu dengan taat kepada Tuhan dan semuanya adalah keturunan Nabi Adam. Semua manusia sederajat dalam berhubungan dengan sesamanya dalam melaksanakan kewajiban-kewajiban serta tanggung jawabnya yang mendasar, tanpa ada

diskriminasi dalam ras, warna kulit, bahasa, jenis kelamin, agama dan kepercayaan, aliran politik, status sosial atau pertimbangan lainnya. Keyakinan yang benar menjamin derajatnya yang mengarah pada kemanusiaannya yang sempurna.

b. Semua manusia adalah makhluk Tuhan dan yang sangat disayangi-Nya ialah yang sangat berguna bagi hamba-Nya yang lainnya dan tidak seorang pun dinilai lebih dari yang lainnya kecuali berdasarkan ketakwaan dan amal baiknya.

Pasal 2:

a. Kehidupan adalah berkah Tuhan dan hak untuk hidup dijamin bagi setiap umat manusia. Adalah tugas dari setiap individu, masyarakat dan negara-negara untuk melindungi hak-hak ini dari setiap pelanggaran apa pun, dan dilarang untuk mencabut kehidupan kecuali berdasarkan syariat.
b. Dilarang untuk memilih jalan yang dapat mengakibatkan sebagai suatu cara yang memperbolehkan pemusnahan suatu bangsa umat manusia.
c. Adalah ketentuan dari Tuhan untuk wajib dipatuhi, sesuai dengan syariat, bahwa kehidupan umat manusia harus dilindungi sampai akhir masa.
d. Perlindungan dari penganiayaan adalah hak seseorang yang wajib dijamin. Adalah kewajiban dari Negara untuk melindunginya. Dilarang untuk melanggarnya tanpa berdasarkan syariat.

Pada dasarnya HAM terdiri atas dua hak dasar yang paling fundamental, yakni hak persamaan dan hak kebebasan. Dari kedua hak dasar inilah lahir HAM yang lainnya. Tanpa kedua hak dasar ini hak asasi manusia lainnya sulit ditegakkan.[20]

Manusia diberi kebebasan berekspresi dan berpendapat, tetapi setiap permasalahan harus diselesaikan secara musyawarah, dan di antara manusia harus ada yang bertindak menjadi penengah yang bijaksana dalam segala urusan. Musyawarah untuk menemukan yang hak dengan berpedoman

---

20. Baharuddin Lopa, *Al-Quran dan Hak-hak Asasi Manusia*, 2.

kepada petunjuk Allah Swt.[21] Allah Swt berfirman dalam QS Asy-Syura/42:36-39 dan Ali Imran/3:159,

يَأۡتُوكَ بِكُلِّ سَحَّارٍ عَلِيمٖ ﴿٣٧﴾ فَجُمِعَ ٱلسَّحَرَةُ لِمِيقَٰتِ يَوۡمٖ
مَّعۡلُومٖ ﴿٣٨﴾ وَقِيلَ لِلنَّاسِ هَلۡ أَنتُم مُّجۡتَمِعُونَ ﴿٣٩﴾

> Apa pun yang diberikan kepadamu hanyalah suatu kesenangan hidup di dunia; tapi apa yang ada pada Allah lebih baik dan lebih kekal bagi mereka yang beriman dan bertawakal kepada Tuhan. Mereka menjauhi dosa-dosa besar dan perbuatan-perbuatan keji, dan kalau mereka marah segera minta maaf. Dan mereka yang memenuhi seruan Atuhan dan mendirikan shalat, dan persoalan mereka dimusyawarahkan antara sesame mereka; dan mereka infakkan sebagian rezeki yang Kami berikan kepada mereka. Dan bila ada perbuatan sewenang-wenang menimpa mereka, mereka membela diri. (QS Asy-Syura/42:36-39).

فَبِمَا رَحۡمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمۡۖ وَلَوۡ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلۡقَلۡبِ لَٱنفَضُّواْ مِنۡ
حَوۡلِكَۖ فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ فَإِذَا عَزَمۡتَ فَتَوَكَّلۡ
عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾

> Karena rahmat dari Allah jugalah maka engkau bersikap lemah-lembut terhadap mereka. Sekiranya engkau kasar dan berhati keras niscaya mereka menjauhi kamu. Maka maafkanlah mereka dan mohonkan ampunan buat mereka dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam segala urusan. Maka jika engkau sudah mengambil keputusan bertawakallah kepada Allah, karena Allah mencintai orang yang tawakal (QS Ali Imran/3:159).

Dasar HAM dalam Al-Quran antara lain adalah QS Al-Hujurat/49:13:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ
إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ﴿١٣﴾

> Hai manusia, Sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa

21. Baharuddin Lopa, *Al-Quran dan Hak-hak Asasi Manusia*, 32.

- bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal. (QS Al-Hujurat/49:13).

Manusia diturunkan dari sepasang suami-istri. Suku, ras dan bangsa mereka merupakan nama-nama untuk memudahkan saja, sehingga dengan itu kita dapat mengenali perbedaan sifat-sifat tertentu. Di hadapan Allah Swt mereka satu, dan yang paling mulia ialah yang paling bertakwa.[22]

Ayat tersebut menegaskan bahwa manusia, bangsa-bangsa atau suku-suku bangsa perlu saling berhubungan. Allah Swt menciptakan manusia berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya saling mengenal. Artinya, supaya manusia saling berhubungan dan saling membantu serta saling memberi manfaat. Ayat tersebut juga menegaskan bahwa semua manusia adalah bebas dan sederajat. Tidak mungkin terjadi hubungan yang serasi kalau tidak terpelihara hak persamaan dan kebebasan. Bagaimana orang bisa berhubungan dengan sesama kalau ia ditekan atau dianggap berstatus lebih tinggi atau lebih rendah daripada orang lain. Jadi, harus ada persamaan dan kesetaraan dulu, baru kemudian terjadilah hubungan yang serasi antarmanusia. Kalau sudah ada persamaan maka mudah tercipta kebebasan.[23]

Setiap orang mempunyai hak-hak dan kebebasan-kebebasan tertentu, tanpa perbedaan apa pun, seperti perbedaan ras, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, agama, asal-usul sosial, kelahiran ataupun status yang lain.[24]

Kehidupan manusia yang bersinggungan di dalam pergaulan sering menimbulkan konflik. Upaya memperoleh kebutuhan hidup yang kompetitif sering juga melahirkan pelanggaran berbagai hak asasi manusia. Oleh karena itu kehidupan kelompok masyarakat yang bagaimanapun kecilnya tetap memerlukan pengaturan agar pergaulan dapat berjalan dengan tertib.[25]

---

22. Abdullah Yusuf Ali, *Quran Terjemahan dan Tafsirnya,* terjemah Ali Audah (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), 759 footnote 4933.

23. Baharuddin Lopa, *Al-Quran dan Hak-hak Asasi Manusia,* 30.

24 .Universal Declaration of Human Rights pasal 2.

25 . Baharuddin Lopa, *Al-Quran dan Hak-hak Asasi Manusia,* 33.

Semua orang adalah sama di depan hukum dan berhak memperoleh perlindungan yang sama dalam hukum tanpa dibeda-bedakan.[26] Setiap orang berhak penuh diperlakukan sama untuk didengar keterangannya di depan umum oleh pengadilan yang bebas dan tidak memihak untuk menjamin hak-hak dan kewajiban-kewajibannya.[27] Allah Swt berfirman dalam QS An-Nisa/4:58,

إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا ﴿٥٨﴾

Allah memerintahkan kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya. Apabila kamu mengadili di antara manusia bertindaklah dengan adil. Sungguh Allah mengajar kamu dengan sebaik-baiknya, karena Allah Maha Mendengar, Maha Melihat. (QS An-Nisa/4:58).

Allah Swt juga berfirman dalam QS An-Nisa/4:105,

إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ وَلَا تَكُن لِّلۡخَآئِنِينَ خَصِيمٗا ﴿١٠٥﴾

Kami telah menurunkan kepadamu Kitab yang membawa kebenaran agar engkau mengadili manusia sesuai dengan yang diajarkan Allah kepadamu. Dan janganlah engkau menjadi pembela para pengkhianat (QS An-Nisa/4:105).

Diriwayatkan oleh at-Tirmidzi, al-Hakim dan lain-lain yang bersumber dari Qatadah bin Nu'man, bahwa suatu ketika Rifa'ah bin Zaid, paman Qatadah, membeli terigu beberapa karung yang disimpan di dalam gudang. Pada berangkatlah Qatadah dan Rifa'ah meneliti dan bertanya-tanya di sekitar kampung Bani Ubairiq sehingga yakin bahwa pencurinya adalahBani Ubairiq. Maka rifa'ah berkata, "Wahai anak saudaraku, bagaimana sekiranya engkau menghadap Rasulullah Saw untuk menerangkan hal ini?" maka berangkatlah Qatadah menghadap Rasulullah Saw dan

26 . Universal Declaration of Human Rights pasal 7.

27 . Universal Declaration of Human Rights pasal 10.

menerangkan adanya suatu keluarga yang tidak baik di kampung itu yang mencuri makanan pamannya. Maka Rasulullah Saw bersabda, "Saya akan meneliti hal ini." Ketika Bani Ubairiq mendengar hal itu, mereka menghadap Rasulullah Saw dan berkata, "Wahai Rasulullah, Qatadah dan pamannya telah menuduh seseorang yang baik, jujur dan lurus di antara kami mencuri, tanpa bukti apa pun." Ketika Qatadah berhadapan dengan Rasulullah Saw, ia pun ditegur, "Kamu telah menuduh mencuri kepada seorang muslim yang jujur dan lurus tanpa bukti apa pun?" Qatadah pun pulang untuk menceritakan hal itu kepada pamannya. Rifa'ah berkata, "Allah tempat kita berlindung." Tak lama kemudian turunlah ayat itu sebagai teguran kepada Nabi Saw berkenaan dengan pembelaannya terhadap Bani Ubairiq.[28]

Dalam soal hukuman, Nabi Muhammad Saw menetapkan dalam sabda beliau, "Wahai manusia, sungguh telah sesat kaum sebelum kamu karena jika orang terhormat di antara mereka mencuri dibiarkan, tetapi jika orang lemah mencuri, mereka menghukumnya. Demi Allah, andaikata Fatimah binti Muhammad mencuri, pasti kupotong tangannya." (HR Muslim).

Perintah memelihara HAM dalam Al-Quran adalah QS Ali 'Imran/3:110,

كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۗ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١١٠﴾

> Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah. sekiranya ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik. (QS Ali Imran/3:110).

Al-Quran membimbing manusia agar mengajak orang-orang lain melakukan kebajikan dan meninggalkan kemungkaran. Sebagai orang pilihan, orang-orang beriman harus selalu menjaga dan meningkatkan kualitas imannya, agar sederajat sebagai umat pilihan senantiasa terjaga. Ketidakmampuan manusia menjaga dan

---

28. K.H.Q. Shaleh dkk., *Asbabun Nuzul: Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-ayat Al-Quran* (Bandung: Diponegoro, 2006), 170-171.

memelihara serta meningkatkan kualitas imannya sebagai umat pilihan akan mengakibatkan ketimpangan kehidupan sosial dalam berbagai aspek.[29]

Evolusi sejarah agama menegaskan bahwa agama tidak berkelompok, tidak rasialis, tidak doktrinal (berkelompok dalam mazhab), universal, sebab penyerahan diri itu hanya kepada Allah. Ini mengandung arti bahwa iman dan berbuat baik akan menjadi contoh kepada orang lain untuk melakukan perbuatan baik serta menjauhkan diri dari kebatilan akan menjadi contoh kepada yang lain untuk menjauhi kebatilan.[30]

Prinsip pengakuan dan perlindungan terhadap hak asasi manusia sebagai hak dasar yang diberikan Allah Swt terkandung dalam QS 17:70,

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ
وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾

Kami telah memberi kehormatan kepada anak-anak Adam; Kami lengkapi mereka dengan sarana angkutan di darat dan di laut; Kami beri mereka rezeki dari segala yang baik dan Kami utamakan mereka melebihi sebagian besar makhluk yang Kami ciptakan. (QS Al-Isra/17:70).

Martabat dan kehormatan yang dianugerahkan Allah kepada manusia dipaparkan untuk menegaskan adanya kewajiban dan tanggung jawab manusia yang seimbang. Dia diberi kedudukan melebihi makhluk hewan; ia dianugerahi bakat, sehingga ia bisa mengangkut dirinya sendiri dari tempat ke tempat yang lain, melalui darat, laut dan sekarang dengan udara. Segala sarana untuk mendapatkan rezeki serta pertumbuhan setiap bagian kodratnya disediakan oleh Allah; dan segala kemampuan rohaninya, anugerah Allah yang terbesar, dapat mengangkat martabatnya melebihi sebagian besar makhluk Allah.[31]

---

29. Baharuddin Lopa, *Al-Quran dan Hak-hak Asasi Manusia*, 32.

30. Abdullah Yusuf Ali, *Quran Terjemahan dan Tafsirnya*, h. 151 footnote 434.

31. Abdullah Yusuf Ali, *Quran Terjemahan dan Tafsirnya*, h. 714 footnote 2265.

Salah satu aspek martabat manusia yang harus diakui dan dilindungi adalah hak untuk hidup. Hal ini berdasarkan QS 17:33, dan QS 5:32,

وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴿٣٢﴾

> Dan janganlah kamu menghilangkan nyawa yang diharamkan Allah, kecuali demi kebenaran. Dan barang siapa dibunuh dengan melanggar keadilan, kepada ahli warisnya Kami beri hak menuntut kisas atau maaf, tetapi janganlah berlebihan dalam melakukan pembunuhan, sebab ia dibela oleh undang-undang (QS Al-Isra/17:33).

مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ۚ وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِى ٱلْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ ﴿٣٢﴾

> Karena itu Kami tentukan kepada Bani Israil: bahwa barang siapa membunuh orang yang tidak membunuh orang lain, atau membuat kerusakan di bumi, maka ia seolah membunuh semua orang; dan barang siapa menyelamatkan nyawa orang, maka ia seolah menyelamatkan nyawa semua orang. Rasul-rasul Kami telah datang kepada mereka dengan bukti-bukti yang jelas, tetapi kemudian sesudah itu banyak di antara mereka melakukan pelanggaran di bumi (QS Al-Maidah/5:32).

Ayat tersebut menceritakan tentang Kabil yang membunuh saudaranya. Tujuannya adalah mengingatkan pada cerita Israil. Bani Israil memperlihatkan pembangkangan terhadap Tuhan, membunuh dan menista orang-orang beriman; mereka justru tidak apa-apa, malah kebalikannya, mereka memperlihatkan sikap sangat rendah hati. Tatkala Allah mencabut karunia-Nya dari kaum Bani Israil karena dosa-dosa mereka dan menganugerahkannya kepada saudaranya sebangsa, rasa iri hati Bani Israil itu lebih dalam lagi menjerumuskan mereka ke dalam dosa. Membunuh atau merencanakan pembunuhan pribadi orang, karena pribadi tersebut mewakili suatu gagasan, samalah dengan membunuh siapa saja yang mendukung gagasan itu.

Sebaliknya, dengan menyelamatkan nyawa suatu pribadi samalah halnya dengan menyelamatkan seluruh umat.[32]

Manusia dilarang membunuh manusia yang lain, kecuali dengan alasan yang dibenarkan oleh hukum yang sah. Siapa pun yang membunuh tanpa alasan yang sah, harus dihukum. Hak hidup mengimplikasikan hak untuk hidup sebagai manusia merdeka dan hak untuk mendapatkan perlindungan bagi keluarganya. Hal itu berdasarkan Al-Quran surat An-Nur/24:27-28,

عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ ۖ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ ۚ
وَتُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ فَإِن لَّمْ
تَجِدُوا۟ فِيهَآ أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ ۖ وَإِن قِيلَ لَكُمُ ٱرْجِعُوا۟
فَٱرْجِعُوا۟ ۖ هُوَ أَزْكَىٰ لَكُمْ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿٢٨﴾

> Hai orang-orang beriman! Janganlah memasuki rumah-rumah orang lain selain rumahmu sendiri sebelum meminta izin dan memberi salam kepada penghuninya. Itu lebih baik buat kamu, supaya kamu perhatikan apa yang pantas. Jika kamu tidak menemui orang di dalamnya, janganlah masuk sebelum kamu mendapat izin. Bila dikatakan kepada kamu kembalilah, maka kembalilah; itulah yang bersih buat kamu; dan Allah Maha Tahu apa yang kamu lakukan (QS An-Nur/24:27-28).

Kaidah-kaidah mengenai hak milik dan hak pribadi penting sekali dalam suatu kehidupan yang sopan, baik dan bersih. Dasar Islam yang mengajarkan orang supaya meminta izin dengan hormat dan saling memberi salam, menjamin adanya hak dan kebebasan pribadi itu, tanpa bersikap eksklusif dan rasa persahabatan tanpa terlalu akrab yang tak pada tempatnya.[33]

Abdurrahman Wahid menyebutkan 14 poin hak asasi manusia yang dinyatakan dalam Al-Quran, yang seluruhnya mendukung tujuan pembangunan dan pembentukan kesempurnaan moralitas

---

32. Abdullah Yusuf Ali, *Quran Terjemahan dan Tafsirnya*, h. 252 footnote 737

33. Abdullah Yusuf Ali, *Quran Terjemahan dan Tafsirnya*, h. 891 footnote 2980.

manusia. Hak-hak asasi manusia itu adalah: (1) hak untuk hidup; (2) hak untuk memperoleh keadilan; (3) hak untuk mendapatkan perlakuan sama; (4) hak untuk menegakkan kebenaran dan untuk menolak sesuatu yang melanggar hukum; (5) hak untuk berpartisipasi dalam kehidupan sosial dan Negara; (6) hak untuk memperoleh kemerdekaan; (7) hak untuk memperoleh kebebasan dari ancaman penuntutan; (8) hak untuk bicara; (9) hak atas perlindungan terhadap tuntutan; (10) hak memperoleh ketenangan pribadi; (11) hak ekonomi, termasuk hak-hak untuk bekerja dan mendapatkan upah yang layak; (12) hak untuk melindungi kehormatan dan nama baik; (13) hak atas harta benda; (14) hak untuk mendapat upah yang layak dan dapat penggantian kerugian yang sepadan.[34]

Keadilan

Keadilan adalah salah satu nilai kemanusiaan yang asasi. Memperoleh keadilan adalah hak asasi bagi setiap manusia. Adil ialah tidak berat sebelah, jujur, tidak berpihak dan sama rata. Keadilan mengandung unsur kejujuran, kelurusan, keikhlasan yang tidak berat sebelah.[35] Keadilan ialah sesuatu yang dirasakan seimbang, pantas, sehingga semua orang atau sebagian besar orang yang mengalami merasa pantas. Salah satu ciri keadilan yang terpenting ialah keseimbangan antara hak dan kewajiban. Adil ialah berdiri di tengah-tengah antara dua perkara; memberi tiap-tiap orang apa yang ia berhak menerimanya.[36]

Kata *'adl* dan derivasinya terulang 24 kali dalam Al-Quran, di antaranya dalam QS 2:123; 4:3, 58, 129, 135; 5:8, 95, 106; 6:1, 70, 115, 150, 152; 7:159, 181; 16:76, 90; 27:60; 42:15; 49:9; 65:2; 82:7.

Allah Swt memerintahkan manusia berlaku adil, termasuk dalam memutuskan suatu perkara dan memberikan kesaksian. Keadilan dalam hokum adalah keadilan yang dapat mewujudkan ketenteraman, kebahagiaan dan ketenangan secara wajar bagi masyarakat. Keadilan dalam hokum dapat dilihat secara nyata dalam praktik, antara lain apabila keputusan hakim yang dijatuhkan

---

34. Muhammad Chirzin dkk., *Modul Pengembangan Pesantren untuk Tokoh Masyarakat* (Yogyakarta: PUSKADIABUMA, 2006), 135.

35. J.S. Badudu dan Sutan Mohammad Zain, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1996), 8.

36. Baharuddin Lopa, *Al-Quran dan Hak-hak Asasi Manusia*, 157.

oleh aparat penegak hokum telah mampu memberikan rasa ketentraman, kebahagiaan dan ketenangan bagi masyarakat dan mampu menumbuhkan opini masyarakat bahwa putusan hakim yang dijatuhkan sudah adil dan wajar. Hal ini akan memberikan kepercayaan pada masyarakat akan adanya lembaga pengadilan yang membela hak dan menghukum yang melanggar. Apabila kondisi demikian ini telah tercapai, hal itu akan membantu mencegah timbulnya praktik main hakim sendiri yang sering dilakukan oleh masyarakat yang tidak puas akan keputusan hakim.[37]

إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

Allah memerintahkan berbuat adil, mengerjakan amal kebaikan, bermurah hati kepada kerabat, dan Ia melarang melakukan perbuatan keji, mungkar dan kekejaman. Ia mengajarkan kepadamu supaya menjadi pengertian bagimu. (QS An-Nahl/16:90).

إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾

Allah memerintahkan kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya. Apabila kamu mengadili di antara manusia bertindaklah dengan adil. Sungguh Allah mengajar kamu dengan sebaik-baiknya, karena Allah Maha Mendengar, Maha Melihat. (QS An-Nisa/4:58).

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُوا۟ ۚ وَإِن تَلْوُۥٓا۟ أَوْ تُعْرِضُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿١٣٥﴾

37. Baharuddin Lopa, *Al-Quran dan Hak-hak Asasi Manusia*, 121.

> Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah, meskipun terhadap diri kamu sendiri, ibu bapamu dan kaum kerabatmu, baik ia kaya atau miskin; Allah lebih tahu kemaslahatannya. Janganlah kamu mengikuti hawa nafsu, supaya kamu tidak menyimpang. Dan jika kamu memutarbalikkan atau menyimpang dari keadilan, maka Allah Mahatahu atas segala perbuatanmu. (QS An-Nisa/4:135).

Adil adalah sifat Allah Swt, dan untuk menegakkan keadilan orang harus menjadi saksi demi Allah, sekalipun itu akan mengganggu kepentingan kita sendiri, seperti yang dapat kita bayangkan, atau kepentingan mereka yang dekat kepada kita atau yang kita sayangi. Peribahasa Latin menyatakan, "Keadilan harus berjalan sekalipun langit akan runtuh." Keadilan Islam lebih tinggi daripada keadilan formal menurut hokum Romawi itu atau hukum yang mana pun yang dibuat manusia. Ia menembus sampai ke lubuk perasaan yang paling dalam, karena kita melakukannya seolah kita berada di hadapan Allah, Yang mengetahui segala benda, segala kerja dan gerak hati.[38]

Ada setengah orang yang mungkin cenderung mau membantu pihak yang kaya, karena mengharapkan sesuatu dari pihaknya. Ada pula yang cenderung mau membantu pihak yang miskin, karena umumnya mereka orang-orang yang tak berdaya. Sikap memihak ke mana pun tidak benar. Bersikap adillah, tanpa harus merasa takut atau terbawa oleh perasaan. Baik yang kaya atau yang miskin keduanya berada di bawah perlindungan Allah, sepanjang kepentingan mereka sah; tetapi mereka tidak dapat mengharapkan keuntungan dengan mengorbankan pihak lain. Dan Dia akan melindungi urusannya itu lebih baik daripada yang dapat dilakukan manusia.[39]

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا
يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ
لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾

---

38. Abdullah Yusuf Ali, *Quran Terjemahan dan Tafsirnya*, h. 223 footnote 644.

39. Abdullah Yusuf Ali, *Quran Terjemahan dan Tafsirnya*, h. 223 footnote 645.

> Hai orang-orang beriman! Jadilah kamu penegak keadilan, sebagai saksi-saksi karena Allah, dan janganlah kebencian orang kepadamu membuat kamu berlaku tidak adil. Berlakulah adil. Itu lebih dekat kepada takwa. Dan bertakwalah kepada Allah. Allah tahu benar apa yang kamu kerjakan. (QS Al-Maidah/5:8).

Dalam penegakan keadilan bukan hakim saja yang dituntut untuk menjatuhkan putusan yang adil, tetapi undang-undang itu sendiri atau hokum itu haruslah mengandung rasa keadilan, sekaligus dapat mengubah keadaan social, seperti hokum yang memungkinkan rakyat kecil memperoleh peluang untuk mencapai kehormatan yang lebih baik.[40]

Komponen yang memungkinkan penegakan hukum dan keadilan di tengah-tengah masyarakat: (1) Peraturan hukum yang sesuai dengan aspirasi masyarakat; (2) Aparat penegak hukum yang professional dan memiliki integritas moral yang terpuji; (3) Kesadaran hukum masyarakat yang memungkinkan pelaksanaan penegakan hukum. Komponen yang terakhir itulah yang sesungguhnya paling dominant, karena baik peraturan maupun aparat penegak hukum itu dipengaruhi bahkan ditentukan oleh kesadaran hukum. Peraturan yang baik hanya dapat diciptakan oleh orang-orang yang memiliki kesadaran hukum yang baik.[41]

Hukum bertujuan menegakkan keadilan sehingga ketertiban dan ketentraman masyarakat dapat diwujudkan. Putusan-putusan hakim pun harus mengandung rasa keadilan, agar dipatuhi oleh masyarakat. Warga masyarakat pun harus ditingkatkan kecintaannya terhadap hokum sekaligus mematuhi hokum itu sendiri.[42] Allah Swt berfirman dalam QS An-Nisa/4:65,

Tetapi tidak, demi Tuhanmu, mereka tidak beriman sebelum mereka memintamu menjadi penengah atas segala persengketaan di antara mereka, kemudian dalam hati mereka tak terdapat keberatan atas keputusanmu dan mereka menerima dengan sepenuh hati. (QS An-Nisa/4:65)

Setiap orang harus berlaku adil dalam memberikan kesaksian.

---

40. Baharuddin Lopa, *Al-Quran dan Hak-hak Asasi Manusia,* 124.
41. Baharuddin Lopa, *Al-Quran dan Hak-hak Asasi Manusia,* 126.
42. Baharuddin Lopa, *Al-Quran dan Hak-hak Asasi Manusia,* 126.

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ شَهَٰدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ حِينَ
ٱلْوَصِيَّةِ ٱثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ
فِى ٱلْأَرْضِ فَأَصَٰبَتْكُم مُّصِيبَةُ ٱلْمَوْتِ ۚ تَحْبِسُونَهُمَا مِنۢ بَعْدِ ٱلصَّلَوٰةِ
فَيُقْسِمَانِ بِٱللَّهِ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِى بِهِۦ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۙ وَلَا نَكْتُمُ
شَهَٰدَةَ ٱللَّهِ إِنَّآ إِذًا لَّمِنَ ٱلْءَاثِمِينَ ﴿١٠٦﴾

Hai orang yang beriman! Jika salah seorang kamu menghadapi maut, adakanlah dua orang saksi yang adil di antara kamu ketika ia berwasiat, dan dua orang dari luar kamu jika kamu berada dalam perjalanan lalu kamu ditimpa kematian. Tahanlah kedua saksi itu sesudah shalat dan supaya keduanya bersumpah demi Allah jika kamu ragu, «Kami tidak bermaksud dengan sumpah ini mencari keuntungan sekalipun ia kerabat kami. Kami tidak menyembunyikan kesaksian Allah; Jika kami berbuat demikian kami termasuk orang yang berdosa». (QS Al-Maidah/5:106).

وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُۥ ۖ وَأَوْفُوا۟
ٱلْكَيْلَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِ ۖ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۖ وَإِذَا قُلْتُمْ
فَٱعْدِلُوا۟ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۖ وَبِعَهْدِ ٱللَّهِ أَوْفُوا۟ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ
لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿١٥٢﴾

Janganlah kamu dekati harta anak yatim kecuali untuk memperbaikinya dengan cara yang lebih baik, sampai ia mencapai usia dewasa. Penuhilah takaran dan neraca dengan adil. Kami tidak membebani sesesorang kecuali menurut kemampuannya; dan bila kamu berbicara, bicaralah sejujurnya, sekalipun mengenai kerabat; dan penuhilah janji dengan Allah. Demikianlah Dia memerintahkan kamu supaya kamu ingat. (QS Al-An'am/:152).

وَمِن قَوْمِ مُوسَىٰٓ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِٱلْحَقِّ وَبِهِۦ يَعْدِلُونَ ﴿١٥٩﴾

Dan di antara kaum Musa ada suatu umat yang memberi petunjuk dengan dasar kebenaran; dan dengan itu mereka menjalankan keadilan. (QS Al-A'raf/7:159).

وَمِمَّنْ خَلَقْنَآ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِٱلْحَقِّ وَبِهِۦ يَعْدِلُونَ ﴿١٨١﴾

Di antara orang-orang yang Kami ciptakan, ada suatu umat yang memberi petunjuk dengan dasar kebenaran, dan dengan itu mereka menjalankan keadilan. (QS Al-A'raf/7:181).

Orang-orang beriman memberi petunjuk dan menuntun manusia dengan berpedoman kepada petunjuk dan tuntunan Allah Swt, juga dalam hal mengadili perkara-perkara, mereka selalu mencari keadilan dengan berpedomankan kepada petunjuk dan tuntunan Allah tersebut.

وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ
وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ ۖ هَلْ يَسْتَوِى هُوَ
وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ ۙ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٧٦﴾

Allah membuat perumpamaan tentang dua orang: yang seorang bisu, tak punya daya upaya sama sekali, dan dia menjadi beban tuannya; ke mana pun ia diarahkan tidak memberi kebaikan. Samakah orang yang semacam ini dengan orang yang menyuruh berbuat adil, dan dia di jalan yang lurus? (QS An-Nahl/16:76).

فَلِذَٰلِكَ فَٱدْعُ ۖ وَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ ۖ وَقُلْ ءَامَنتُ
بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِن كِتَٰبٍ ۖ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ ۖ ٱللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ ۖ
لَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ ۖ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ۖ ٱللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا ۖ
وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٥﴾

Karena itu ajaklah beriman dan sabarlah sebagaimana diperintahkan kepadamu dan janganlah ikut hawa nafsu mereka, tapi katakanlah, "Aku beriman pada apa yang diturunkan Allah tentang Kitab dan aku diperintahkan berbuat adil di antara kamu. Allah Tuhan kami dan Tuhan kamu. Kami bertanggung jawab atas perbuatan kami dan kamu bertanggung jawab atas perbuatan kamu. tak perlu ada pertikaian antara kami dengan kamu; Allah akan menghimpun kita semua dan kepada-Nya kita kembali." (QS Asy-Syura/42:15).

وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا
عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُوا۟
بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٩﴾

Dan kalau ada dua golongan orang beriman bertengkar, damaikanlah mereka; tetapi bila salah satu dari keduanya berlaku zalim terhadap yang lain, maka perangilah golongan yang berlaku zalim, sampai mereka kembali kepada perintah Allah. Bila mereka telah kembali, damaikanlah keduanya dengan adil, dan berlakulah adil; Allah mencintai orang yang berlaku adil. (QS Al-Hujurat/49:9).

Perselisihan perorangan lebih mudah diselesaikan daripada perselisihan kelompok, atau dalam dunia modern dan kontemporer, persengketaan nasional. Masyarakat Islam bersama harus berada di atas kelompok atau bangsa. Mereka diharapkan dapat berlaku adil dan berusaha menyelesaikan perselisihan, sebab damai lebih baik daripada perang. Dalam pergaulan hidup harus sepenuhnya ada kejujuran, keadilan dan saling menghormati demi prinsip-prinsip yang luhur, sebab Islam sangat memperhatikan setiap kepentingan yang sah dan adil tanpa harus memisahkan masalah agama dan dunia.[43]

Keharusan berlaku adil dalam konteks pernikahan, antara lain ialah berbuat adil terhadap istri.

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا۟ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ
وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا
تَعُولُوا۟ ﴿٣﴾

Jika kamu khawatir tak dapat berlaku adil terhadap anak-anak yatim, kawinilah perempuan-perempuan yang kamu sukai: dua, tiga atau empat. Tetapi jika kamu khawatir tak dapat berlaku adil, maka seorang sajalah, atau tawanan perang yang ada di tangan kananmu; yang demikian menjauhkan kamu dari penyimpangan. (QS An-Nisa/4:3).

Berlaku adil dalam ayat di atas ialah perlakuan yang adil dalam melayani istri seperti pakaian, tempat, giliran dan lain-lain

---

43. Abdullah Yusuf Ali, *Quran Terjemahan dan Tafsirnya*, h. 1330 footnote 4927.

yang bersifat lahiriyah atau kebendaan. Islam memperbolehkan poligami dengan syarat-syarat tertentu. Jumlah istri yang tak terbatas pada zaman jahiliyah dibatasi maksimum empat orang, dengan syarat benar-benar berlaku adil terhadap mereka. Sebelum turun ayat ini poligami sudah ada, dan pernah pula dijalankan oleh para nabi sebelum Nabi Muhammad Saw. Allah Swt memperingatkan bahwa berlaku adil terhadap istri-istri bukan hal yang mudah.

وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ۖ فَلَا تَمِيلُواْ كُلَّ ٱلْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَٱلْمُعَلَّقَةِ ۚ وَإِن تُصْلِحُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١٢٩﴾

Kamu takkan dapat berlaku adil terhadap perempuan meskipun kamu berhasrat demikian. Maka janganlah kamu terlalu cenderung kepada yang kamu cintai, sedang yang lain dibiarkan seperti tergantung. Jika kamu mengadakan kerukunan dan bertakwa, maka Allah Maha Pengampun, Maha Pengasih. (QS An-Nisa/4:129).

Ayat di atas mengisyaratkan bahwa beristri lebih dari satu dibolehkan dengan syarat ia harus benar-benar berlaku jujur dan adil terhadap mereka semua. Ia tidak boleh memperhatikan istri yang satu dan membiarkan yang lain. Setidak-tidaknya ia harus dapat memenuhi segala kewajiban lahir yang dibebankan kepadanya terhadap istri itu.[44]

Rasulullah Saw berkhutbah pada haji wada', antara lain, "Saudara-saudara! Sebagaimana kamu mempunyai hak atas istri kamu, juga istrimu sama mempunyai hak atas kamu... Berlaku baiklah terhadap istri kamu, mereka itu kawan-kawan yang membantumu, mereka tidak memiliki sesuatu untuk diri mereka. Kamu mengambil mereka sebagai amanat Tuhan, dan kehormatan mereka dihalalkan buat kamu dengan nama Tuhan."[45]

Al-Quran menjunjung tinggi keadilan. Tegaknya keadilan dalam berbagai aspek kehidupan menjamin terpeliharanya hak-hak asasi manusia. Tindakan sewenang-wenang dari pihak mana pun mencederai keadilan dan melanggar hak-hak asasi manusia.[]

44. Abdullah Yusuf Ali, *Quran Terjemahan dan Tafsirnya*, h. 221 footnote 639.

45. Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad*, terjemah Ali Audah (Jakarta: Pustaka Jaya, 1980), 608-609.

Daftar Pustaka

Abdullah Yusuf Ali, *Quran Terjemahan dan Tafsirnya,* terjemah Ali Audah, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.

A. Bazar Harahap dan Nawangsih Sutardi, *Hak Asasi Manusia dan Hukumnya,* Jakarta: PECIRINDO, 2006.

aharuddin Lopa, *Al-Quran dan Hak-hak Asasi Manusia,* Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1996.

C.T.S. Kansil dan Christine S.T. Kansil, *Sekitar Hak Asasi Manusia Dewasa Ini,* Jakarta: Djambatan, 2003.

F. Schuon, *Memahami Islam,* terjemah Anas Mahyuddin, Bandung: Pustaka, 1994.

J.S. Badudu dan Sutan Mohammad Zain, *Kamus Umum Bahasa Indonesia,* Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1996.

K.H.Q. Shaleh dkk., *Asbabun Nuzul: Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-ayat Al-Quran,* Bandung: Diponegoro, 2006.

Muhammad Chirzin dkk., *Modul Pengembangan Pesantren untuk Tokoh Masyarakat,* Yogyakarta: PUSKADIABUMA, 2006.

Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad,* terjemah Ali Audah, Jakarta: Pustaka Jaya, 1980.

M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran,* Bandung: Mizan, 1992.

__________, *Tafsir Al-Miashbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran,* Volume 1, Jakarta: Lentera Hati, 2000.

S.H. Nasr, *Islam Antara Cita dan Fakta,* terjemah Abdurrahman Wahid dan Hasyim Wahid, Yogyakarta: Pusaka, 2001.

PENCEGAHAN DAMPAK GLOBAL WARMING DAN EKOLOGI DALAM PERSPEKTIF HADIS NABI

Oleh: Prof. Dr. H. Nizar Ali, M.A.

A. Pendahuluan

Pemanasan global adalah adanya proses peningkatan suhu rata-rata atmosfer, laut, dan daratan Bumi. Suhu rata-rata global pada permukaan bumi telah meningkat 0.74 ± 0.18 °C (1.33 ± 0.32 °F) selama seratus tahun terakhir. IPCC (*Intergovernmental Panel on Climate Change*) atau Panel Antar Pemerintahan soal Perubahan Iklim PBB menyimpulkan bahwa: "sebagian besar peningkatan suhu rata-rata global sejak pertengahan abad ke-20 kemungkinan besar disebabkan oleh meningkatnya konsentrasi gas-gas rumah kaca akibat aktivitas manusia"[1] melalui efek rumah kaca. Kesimpulan dasar ini telah dikemukakan oleh setidaknya 30 badan ilmiah dan akademik, termasuk semua akademi sains nasional dari negara-negara G8. Akan tetapi, masih terdapat beberapa ilmuwan yang tidak setuju dengan beberapa kesimpulan yang dikemukakan IPCC tersebut.

Meningkatnya suhu global yang diperkirakan akan menyebabkan perubahan-perubahan yang lain seperti naiknya permukaan air laut, meningkatnya intensitas fenomena cuaca yang ekstrim,[2] serta perubahan jumlah dan pola presipitasi. Akibat-akibat pemanasan global yang lain adalah terpengaruhnya hasil pertanian,

---

1. *Summary for Policymakers. (PDF) Climate Change 2007: The Physical Science Basis. Contribution of Working Group I to the Fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change. Intergovernmental Panel on Climate Change. URL diakses pada 02-02-2007*

2. NASA, "Global Warming to Cause More Severe Tornadoes, Storms, Fox News," August 31, 2007

hilangnya gletser, dan punahnya berbagai jenis hewan yang secara keilmuan dibahas dalam ekologi.

Ekologi adalah cabang sains yang mengkaji habitat dan interaksi di antara benda hidup dengan alam sekitar. Perkataan ini dicipta oleh pakar biologi Jerman dan pengikut Darwin pada tahun 1866 Ernst Haeckel dari perkataan Greek (*oikos* beerti " rumah" dan *logos* beerti "sains"). Kini, istilah ekologi ini telah digunakan secara meluas dan merujuk kepada kajian saling hubungan antara organisma dengan persekitaran dan juga saling hubungan di kalangan kumpulan organisma itu sendiri. Dengan demikian, ekologi adalah ilmu yang mempelajari hubungan timbal balik makhluk hidup dengan rumahnya. Menurut istilah, ekologi didefinisikan sebagai ilmu yang mempelajari semua organisme dalam satu daerah yang saling mempengaruhi dengan lingkungan fisiknya termasuk energi yang mengalir dalam struktur makanan, keanekaragaman biotik dan daur-daur bahan yang jelas,[3] atau merupakan ilmu yang mempelajari hubungan timbal balik (fungsi dalam interaksi) makhluk hidup dengan lingkungannya (ekosistem).[4]

Kerusakan lingkungan hidup pada saat sekarang ini telah mencapai tahap sangat memprihatinkan. Hal ini disebabkan oleh kelalaian dan dominasi manusia terhadap alam serta pengelolaan lingkungan yang tidak beraturan sehingga mengakibatkan segala unsur harmoni dan sesuatu yang tumbuh alami menjadi tidak teratur, akhirnya menjadi sebuah bencana. Banyak fakta yang menunjukkan kerusakan lingkungan hidup akibat ketidakharmonisan hubungan manusia dengan lingkungan hidup, seperti meningkatnya suhu permukaan bumi akibat penebalan lapisan CO_2 pada permukaan bumi, penipisan lapisan ozon (O_3) sebagai dampak dari efek rumah kaca (*greenhouse effect*),[5] rawan pangan, permukaan air laut semakin tinggi dan lain-lain.[6] Bahkan IPCC PBB memperingatkan bahwa Asia rentan pada dampak pemanasan global (*global warming*). Benua Asia

---

3. Eugene P. Odum, *Dasar-dasar Ekologi*, terj. GMU Press (Yogyakarta: GMU Press, 1993), hlm. 3.

4. Harun M. Husein, *Lingkungan Hidup: Masalah Pengelolaan dan Penegakan Hukumnya* (Jakarta: Bumi Aksara, 1995), hlm. 14.

5. Gerald Foly, *Global Warming: Who is Taking the Heat?* (London: ponas Institute, 1991), hlm. 1-16.

6. Richard N. Cooper, *Kebijakan Lingkungan dan Sumber Daya Bagi Ekonomi Dunia* (Jakarta: PT. Rosda Jayaputra, 1997), hlm. 40.

bisa mengalami lebih banyak bencana apabila tidak diambil tindakan pencegahan.[7]

Manusia sebagai khalifah di muka bumi dengan tugas primernya memakmurkan bumi dengan melakukan: *pertama, al-intifa`* (mengambil manfaat dan mendayagunakan sebaik-baiknya); *kedua, al-i`tibar* (mengambil pelajaran, memikirkan, mensyukuri, seraya menggali rahasia-rahasia di balik alam ciptaan Allah). *Ketiga, al-ishlah* (memelihara dan menjaga kelestarian alam sesuai dengan maksud sang pencipta), yakni untuk kemaslahatan dan kemakmuran manusia, serta tetap terjaganya harmoni kehidupan alam dan ciptaan Allah swt.

Islam sangat peduli terhadap lingkungan dengan melarang pemanfaat kategori hutan jika memang pemerintah memandang hutan-hutan tersebut berperan vital dalam kestabilan ekosistem. Melalui prinsip pengaturan sumber daya alam hewani maupun nabati, kita dapat melakukan aplikasi lanjutan dalam berbagai program pelestarian lingkungan, seperti pembuatan cagar alam, hutan lindung, maupun pencanangan suaka marga satwa, semuanya merupakan program yang sudah selaras dengan pandangan Islam tentang lingkungan. Islam telah terbukti sangat peduli akan proses kelestarian lingkungan serta berlaku tegas atas setiap pelanggaran yang merugikan orang banyak.

Banyak buku yang membahas tentang Islam dan ekologi cukup banyak, akan tetapi, pembahasan tentang pencegahan dampak *global warming* dan ekologi, terutama tentang lingkungan hidup dalam perspektif hadis Nabi –khususnya dengan menggunakan pendekatan integrasi-interkoneksi keilmuan–dianggap masih minim/kurang memadai. Untuk itu tulisan ini disusun dalam konteks tujuan menutupi kekurangan tersebut.

Persoalan pencegahan dampak *global warming* dan ekologi dijumpai dalam konteks pelestarian flora yang direpresentasikan dalam bentuk larangan Nabi terhadap penebangan bohon bidara, dan pelestarian fauna yang terepresentasi dalam hadis tentang perintah membunuh binatang. Hadis-hadis dimaksud akan dianalisis dari aspek validitas dan otentisitas sanad dan matan, kemudian diungkap makna kandungannya dan relevansinya dengan konteks kekinian.

---

7. *Kompas* 20 Okrober 2007

Hadis tentang Pelarangan Penebangan Pohon Bidara

حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ أَخْبَرَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ أَبِي سُلَيْمَانَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حُبْشِيٍّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ قَطَعَ سِدْرَةً صَوَّبَ اللَّهُ رَأْسَهُ فِي النَّارِ (رواه أبو داود)

"Nashr bin Ali telah menceritakan kepada kami (dengan berkata) Abu Usamah telah mencerikatan kepada kami (yang bersumber) dari Ibnu Juraih (yang berasal) dari Utsman bin Abi Sulaiman (yang bersumber) dari Said bin Muhammad bin Jubair bin Muthim (yang berasal) dari Abdillah bin Hubsyiyy berkata: "Rasulullah saw. bersabda: "Barangsiapa menebang pohon bidara, maka Allah akan menghujamkan kepalanya di dalam neraka"[8]

Kajian Sanad

Untuk meneliti kualitas sanad (bersambungnya sanad, keadilan dan ke-*dhabit*-an periwayat) perlu disajikan biografi singkat para periwayat dan penilaian para kritikus hadis terhadap para periwayat. Para periwayat hadis di atas berjumlah tujuh periwayat, yaitu: 'Abdillah bin Hubsyiyy, Sa'id bin Muhammad bin Jubair bin Muth'im, Utsman bin Abi Sulaiman, Ibn Juraij, Abu Usamah, Nashr bin 'Ali, Abu Dawud sebagai Mukharrij hadis.

Penelitian masing-masing periwayat ditujukan untuk mengetahui kualitas periwayat dengan perangkat *Ilmu al-Jarh wa al-Ta'dil*, sehingga akan diketahui *tsiqah* (keterpercayaan) dan tidaknya periwayat. Penelitian biografi periwayat juga sangat penting untuk mengetahui ketersambungan sanad hadis. Berikut ini biografi para periwayat dan kualitasnya. Penelitian dimulai dari periwayat pertama dan seterusnya sampai periwayat terakhir, yaitu *mukharrij* hadis.

8. Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud,* Kitab al-Adab, Bab Qath' al-Sidr (Mesir: Dar al-Fikr, t.t.), Jilid IV, hlm.361. Lihat juga: al-Baihaqi, *Sunan al-Baihaqi al-Kubra,* Jilid VI, *Bab Ma Ja'a fi Qath' al-Sidrah* (Makkah: Maktabah Dar al-Baz, 1994), hlm. 139; Ali bin Abu Bakar al-Haitsami, *Majma' al-Zawaid,* Jilid III, (Kairo: Dar al-Rayyan li al-Turats, 1407 H), hlm. 284.

1. 'Abdillah bin Hubsyiyy

Nama lengkapnya adalah 'Abdillah bin Hubsyiyy, kunyahnya Abu Qatilah. Beliau adalah seorang sahabat yang tinggal di Marwa al-Raud dan meriwayatkan hadis dari Rasulullah saw. Adapun muridnya adalah **Sa'id bin Muhammad bin Jubair bin Muth'im,** dan 'Ubaid bin 'Umair bin Qatadah bin Sa'id.

Àbdillah bin Hubsyiyy menerima hadis langsung dari Rasulullah SAW. dengan *adat tahammul wal-ada`qala,* sehingga ada ketersambungan antara Àbdillah dengan Rasulullah, dan hadisnya disebut *marfu`*(disandarkan kepada Nabi).

Karena beliau termasuk generasi sahabat, maka sebagaimana pandangan Jumhur Ulama`Hadis sebagai rawi yang di-*tadil* dengan peringkat pertama, paling adil dan *tsiqah* (orang yang terpercaya).

2. Sa'id bin Muhammad bin Jubair bin Muth'im

Nama lengkapnya Sa'id bin Muhammad bin Jubair bin Muth'im al-Qurasyi al-Naufili, tinggal di Madinah. Di antaranya gurunya adalah **'Abdillah bin Hubsyiyy.** Sedangkan muridnya adalah **Utsman bin Abi Sulaiman bin Jubair bin Muth'im.** Penilaian ulama terhadap dirinya dapat diketahui dari Ibn Hibban yang menyatakan bahwa dia *tsiqat* (orang terpercaya).

Saìd bin Muhammad menerima hadis dari Àbdillah bin Hubsyiyy dengan lafadh periwayatan *àn*. Dalam hal ini, meskipun lafadz *àn* menunjukkan keraguan dari aspek ketersambungan, namun karena adanya hubungan guru dan murid antara Àbdillah dan Saìd, maka bisa dikatakan tersambung.

Sedangkan dari aspek kualitasnya, Said dinilai dengan pen-*tadil*-an peringkat ke-6 (*maqbul*),[9] yakni kualitas keadilan diakui, namun dari aspek ke-*dhabit*-an kurang sempurna.

3. Utsman bin Abi Sulaiman.

Nama lengkapnya Utsman bin Abi Sulaiman bin Jubair bin Muth'im. Guru-gurunya adalah Sa'id bin Jubair, **Sa'id bin Muhammad bin Jubair bin Muth'im,** Ibn Mas'adah, Shafwan bin Umayyah bin Khalaf, 'Amir bin 'Abdullah bin al-Zubair bin

---

9. CD *Mausu'ah al-Hadits al-Syarif,* Versi 2, Global Islamic Software Company 1997.

al-'Awwam, 'Abdullah bin 'Abdurrahman bin 'Auf, 'Alqamah bin Nadhlah bin 'Abdurrahman, 'Ali bin 'Abdullah, Nafi' bin Jubair bin Muth'im bin 'Adiy.

Adapun murid-muridnya adalah Sufyan bin 'Uyainah, 'Ashim bin 'Umar, 'Abdurrahman bin Mu'awiyah, 'Abdullah bin Abi Bakar, **'Abdul Malik bin 'Abdul 'Aziz bin Juraij**, 'Umar bin Sa'id, Ma'mar bin Rasyid.

Penilaian Ulama tentang dia dapat diketahui melalui pernyataan Ahmad bin Hanbal, Yahya bin Mu'in, Abu Hatim al-Razi, al-'Ijli, Muhammad bin Sa'ad, dan Ya'qub bin Syaibah yang mengatakan bahwa dia adalah *tsiqah* (orang yang terpercaya),

Utsman bin Abi Sulaiman menerima hadis dari Sa'id bin Muhammad dengan lafadh periwayatan *'an*. Meskipun lafadz tersebut dan tidak adanya keterangan tentang kurun hidupnya, dapat menunjukkan keraguan dari aspek ke-*muttashil*-an, namun dengan mempertimbangkan adanya data bahwa Said bin Muhammad bin Jubair adalah salah satu guru Utsman bin Abi Sulaiman, maka dari aspek ketersambungan bisa dipertanggungjawabkan.

Adapun dari aspek kualitas intelektual maupun kepribadiannya, ada kesepakatan dari para kritikus (Ahmad bin Hanbal; al-Ijli; Muhammad bin Sa'd; Ya'qub bin Syaibah; Abu Hatim ar-Razi; Yahya bin Mu'in; dsb) dalam menilai Utsman bin Abi Sulaiman sebagai rawi yang di-*ta'dil* dengan peringkat ke-3, *tsiqah*. Dengan demikian kualitas periwayat Utsman bin Abi Sulaiman Utsman bin Abi Sulaiman dapat diterima sebagai periwayat yang berkualitas.

4. Ibn Juraij

Nama lengkapnya 'Abdul Malik bin 'Abdul 'Aziz bin Juraij, kunyahnya Abu al-Walid, dan meninggal pada tahun150 H. Guru-gurunya adalah: Aban bin Shalih, Ibrahim bin Muhammad, Ibrahim bin Maisarah, Abu Bakar 'Ubaidillah, Abu Khalid, Ishaq bin Abdullah, Isma'il bin Ibrahim, Isma'il bin Umayyah, Isma'il bin Katsir, Isma'il bin Muhammad, Ayyub bin Abi Tamimah, Ayyub bin Hani', Bananah, Ja'far bin Khalid, Ja'far bin Muhammad, al-Harits bin 'Abdurrahman, Habib bin Abi Tsabit, Huraiz, al-Hasan bin Abi al-Hasan, al-Hasan bin Muslim, al-Hasan bin 'Abdullah, Hukaimah, Humaid bin Abi Humaid, Dawud bin Abi 'Ashim, Dawud bin 'Ali, Ziyad bin Isma'il, Zaid bin Aslam, **Utsman bin Abi Sulaiman bin Jubair bin Muth'im,**

Utsman bin Hadhir, Utsman bin al-Sa'ib, Utsaim bin Katsir, Aththa' bin Abi Rabah, Aththa' bin Abi Muslim, dan lain-lain.

Adapun murid-muridnya adalah: Ibrahim bin Muhammad, Ishaq bin Yusuf, Isma'il bin Ibrahim, Isma'il bin Ziyad, Isma'il 'Iyyasy, Anas bin 'Iyadh, Basyar bin Manshur, Tsaur bin Yazid, Ja'far bin 'Aun, Hajjaj bin Muhammad, al-Hasan bin Muhammad, Hafsh bin Ghayyats, Hammad bin Usamah bin Zaid, Hammad Zaid, Hammad bin Salamah, Hammad bin Mas'adah, Khalid bin al-Harits, Dawud bin 'Abdurrahman, Ruh bin 'Ubadah, Zuhair bin Muhammad, Zaid bin Hibban, Salim bin Nuh, Sa'id bin Salim, Sufyan bin Habib, Sufyan bin Sa'id, dan lain-lain.

Penilaian Ulama dapat diketahui dari perkataan Yahya bin Sa'id al-Qaththan dan Ibn Kharasy yang menyatakan *Shaduq* (orang yang jujur), Ahmad bin Hanbal menyatakan *Atsbat al-Nas* (manusia yang paling terpercaya), Yahya bin Mu'in, al-'Ijli, Ibn Hibban yang mengatakan *tsiqah* (orang yang terpercaya).

Ibn Juraij menerima hadis dari Utsman bin Sulaiman dengan lafadz periwayatan *'an*. Ketersambungan antara Ibn Juraij dan Utsman bin Sulaiman ditunjukkan dengan hubungan guru dan murid antara keduanya, yakni Ibn Juraij adalah salah satu murid dari Utsman bin Sulaiman.

Dari aspek kualitas intelektual dan kepribadiannya, ada perbedaan penilaian di antara para kritikus. Ada yang menilai dengan peringkat pertama, sebagaimana penilaian *ta'dil* yang diberikan oleh Ahmad bin Hanbal dengan *Atsbat al-Nas*. Adapun kritikus lain menilai dengan *ta'dil* peringkat empat, sebagaimana penilaian Yahya bin Sa'id al-Qaththan dan Ibn Kharasy menilai *Shaduq*. Sedangkan Yahya bin Mu'in; Al-'Ijli dan Ibn Hibban menilai dengan *ta'dil* peringkat tiga, *tsiqah*. Meskipun ada perbedaan penilaian dari aspek peringkat, tetapi secara garis besar Ibn Juraij tetap di-*ta'dil*, artinya periwayatannya bisa diterima.

5. Abu Usamah

Nama lengkapnya adalah Hammad bin Usamah bin Zaid, kunyahnya Abu Usamah, meninggal tahun 201 H. Guru-gurunya adalah Ibrahim bin Muhammad, Ajlah bin 'Abdillah, Ahwash bin Hukaim, Idris bin Yazid, Isma'il bin Abi Khalid, Barid bin Abdillah, Bahz bin Hukaim, Ja'far bin Maimun, Hatim bin Abi Shaghirah, Habib bin al-Syahid, al-Hasan bin al-Hakam, al-Husain bin Dzakwan,

Hammad bin Zaid, Dawud bin Qais, Dawud bin Yazid, Zaidah bin Qadamah, Zakariya bin Abi Zaidah, Sa'ad bin Sa'id, Sa'id bin Iyas, Sufyan bin Sa'id, Sulaiman bin al-Mughirah, Sulaiman bin Mahran, 'Abdullah bin Yahya, **'Abdul Malik bin 'Abdul 'Aziz**, 'Ubaidillah bin 'Abdullah, 'Athiyah bin al-Harits, dan lain-lain.

Adapun murid-muridnya adalah: Ibrahim bin Sa'aid, Ibrahim bin Musa, Ahmad bin Ibrahim, Ahmad bin Humaid, Ahmad bin Sinan, Ahmad bin 'Abdullah, Ahmad bin 'Ubaidillah, Ahmad bin Muhammad, Ahmad bin al-Mundzir, Ishaq bin Ibrahim, Ishaq bin Manshur, Isma'il bin Ibrahim, Basyar bin Khalid, al-Hasan bin 'Ali, al-Hasan bin al-Junaid, al-Husain bin Huraits, al-Husain bin 'Isa, al-Husain bin Manshur, **Nashr bin 'Ali bin Nashr bin Shahban,** Musa bin 'Abdurrahman, Harun bin 'Abdullah, Hannad bin al-Sirri, dan lain-lain.

Penilaian Ulama dapat diketahui dari pernyataan Ahmad bin Hanbal yang mengatakan bahwa dia adalah *tsiqah tsabat* (orang yang teguh lagi terpercaya), Yahya bin Mu'in mengatakan *tsiqah,* Al-'Ijli menyatakan *tsiqah,* Muhammad bin Sa'ad menyatakan *tsiqah ma'mun* (orang yang terpercaya lagi kredibel), Ibn Hibban yang mengatakan *tsiqah,* dan Al-Dzahabi mengatakan *tsiqah.*

Abu Usamah menerima hadis dari Ibn Juraij dengan dengan lafadz periwayatan *àn*. Ketersambungan antara Abu Usamah (w. 201 H) dan Ibn Juraij (w. 150 H) ditunjukkan dengan hubungan guru dan murid antara keduanya, yakni Abu Usamah adalah salah satu murid dari Ibn Juraij. Di samping itu, dari aspek kurun hidup, di mana Abu Usamah wafat tahun 201 H dan Ibn Juraij wafat tahun 150 H dimungkinkan keduanya hidup dan bertemu dalam satu periode tertentu. Dengan demikian antara keduanya *muttashil.*

Adapun dari aspek kulaitas kepribadian dan intelektualnya, Abu Usamah dinilai dengan *tsiqah* oleh Yahya bin Mu'in; al-Ijli; Ibn Hibban dan al-Dzahabi. Adapun Ahmad bin Hanbal menilai dengan *tsiqah tsabat* dan Muhammad bin Sa'ad menilai dengan *tsiqah ma'mun.* Secara garis besar Abu Usamah dijustifikasi dengan positif dengan peringkat ke-2, sehingga dapat diterima periwayatannya sebagai rawi hadis.

6. Nashr bin 'Ali

Nama lengkapnya Nashr bin 'Ali bin Nashr bin Shahban, kunyahnya Abu 'Amr, wafat pada tahun 250 H.

Guru-gurunya, di anatarnya adalah Ishaq bin Yusuf bin Mardas, Basyar bin 'Umar bin al-Hakam, Basyar bin al-Mufadhdhal bin Lahiq, Jarir bin 'Abdul Humaid bin Qarth, al-Harits bin Wajih, al-Husain bin 'Urwah, Hafsh bin 'Umar bin Maimun, **Hammad bin Usamah bin Zaid**, Khazim, Khalid bin al-Harits, Khalid bin Yazid, Darasat bin Ziyad, Ruh bin 'Ubadah bin al-'Alla', Zakariyya bin Yahya bin 'Umarah, Ziyad bin al-Rabi', Sa'id bin 'Amir, Sufyan bin Habib, Sufyan bin 'Uyainah bin Abi 'Imran Maimun, Salm bin Qutaibah, Sahl bin Yusuf, Syuja' bin al-Walid bin Qais, Shafwan bin 'Isa, 'Amir bin Shalih bin Rustam, 'Abdul A'la bin 'Abdul A'la, Abdush Shamad bin 'Abdul Warits bin Sa'id bin Dzakwan, 'Abdul 'Azziz bin 'Abdush Shamad, 'Abdul Kabir bin 'Abdul Majid bin 'Ubaidillah bin Syarik, 'Abdullah bin Dawud, 'Abdullah bin Dawud bin 'Amir, 'Abdullah bin al-Zubair bin Sa'id, 'Abdullah bin Yazid, 'Abdul Wahhab bin 'Abdul Majid bin al-Shalt, 'Abd Rabah bin Bariq, 'Ubaidillah bin 'Abdul Majid, 'Atstsam bin 'Ali bin Hujair, 'Ali bin Ja'far bin Muhammad, 'Ali bin Nashr bin 'Ali bin Shahban, 'Amr bin 'Ali bin 'Aththa' bin Miqdam, 'Umar bin Yunus bin al-Qasim, 'Isa bin Yunus bin Abi Ishaq, Fudhail bin Sulaiman, Muhammad bin Bakar bin 'Utsman, Muhammad bin 'Abdillah bin al-Zubair bin 'Umar bin Dirham, dan lain-lain.

Adapun murid-muridnya adalah Ahmad bin 'Ali bin Sa'id. Penilaian Ulama dapat diketahui dari perkataan Ahmad bin Hanbal yang menilainya *la ba'sa bih* (hadisnya tidak bermasalah), Abu Hatim al-Razi mengatakan *tsiqah,* An-Nasa'I menyatakan *tsiqah,* Ibn Kharrasy mengatakan *tsiqah,* Muhammad bin 'Ali menilainya *hujjah* (hadisnya dapat dijadikan dasar), dan Maslamah bin Qasim menilainya *tsiqah.*

Nashr bin Ali (w. 250 H) menerima hadis dari Abu Usamah (w. 201 H) dengan lafadz periwayatan akhbaranaa, yakni metode periwayatan yang memiliki tingkat akurasi tinggi dari aspek ketersambungan. Hal tersebut dikuatkan dengan realitas adanya kemungkinan bertemunya Nashr bin Ali dengan Abu Usamah dari aspek kurun hidupnya dan adanya data bahwa Nashr bin Ali termasuk salah satu murid dan berguru kepada Abu Usamah. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa dari aspek ketersambungan antara Nashr dan Abu Usamah tidak diragukan lagi.

Adapun dari aspek kulaitas kepribadian dan intelektualnya, Nashr bin Ali dinilai *ta'dil* peringkat tiga, *tsiqah* oleh Abu Hatim al-

Razi; An-Nasa'I; Ibn Kharrasy dan Maslamah bin Qasim. Namun Ahmad bin Hanbal menilai dengan *la ba'sa bih* dan Muhammad bin 'Ali menilai dengan *hujjah.* Meskipun ada perbedaan penilaian di antara para kritikus, namun secara garis besar Nashr di ta'dil dan diakui kredibilitasnya sebagai seorang rawi.

7. Abu Dawud (202-275 H)

Nama lengkapnya adalah Sulaiman bin al-Asy'as bin Ishaq bin Basyir bin Saddad Abu Dawud al-Sijistani. Menurut Abu 'Ubaid al-Ajiri, Abu Dawud dilahirkan pada tahun 202 H. dan wafat pada tahun 275 H. Guru-gurunya adalah: Abi Salamah, Abu al-Walid al-Thayalisi, **Nashr bin 'Ali,** Muhammad bin Katsi al'Abdi, Muslim bin Ibrahim, Ahmad bin Hanbal, al-Qa'nabi, dan lain-lain.

Adapun murid-muridnya adalah: Abu 'Ali Muhammad bin Ahmad bin 'Umar, Abu al-Thayyib Ahmad bin Ibrahim bin 'Abdurrahman al-Asynani, Abu al-Hasan 'Ali bin al-Hasan bin al-'Id al-Anshari.

Penilaian para kritikus hadis terhadapnya dapat dilihat dari Muhammad bin Mukhallad yang berkata: "'Abu Dawud hafal seratus ribu hadis dan ketika kitab Sunannya disodorkan kepada umat, maka kitabnya itu bagaikan sebuah mushhaf yang dipenuhi oleh para ahli hadis dan dia kukuhkan sebagai huffadz". Al-Hakim mengatakan: "Abu Dawud adalah seorang ahli hadis di zamannya". Maslamah bin Qasim menilainya *"tsiqah zâhid"*, dan Musa bin Harun mengatakan: "Abu Dawud dilahirkan di dunia untuk hadis dan di akherat untuk masuk surga".

Lafadh yang digunakan Abu Dawud dalam menerima hadis dari Nashr bin Ali adalah haddatsana, sebuah lafadh tahammul dengan tingkat akurasi ketersambungan yang tinggi. Dari segi kurun hidup, antara Abu Dawud dan Nashr bin Ali sangat mungkin bertemu, karena kesamaan kurun hidupnya. Di samping itu ada data yang menunjukkan bahwa Nashr bin Ali adalah salah satu tempat berguru Abu Dawud. Dengan demikian dari aspek ketersambungan rawinya bisa dikategorikan *muttashil.*

Adapun dari aspek kualitas kepribadian dan intelektualnya, Abu Dawud dinilai para kritikus dengan pen-*ta'dil*-an. Ini menunjukkan dari aspek kualitasnya sebagai rawi Abu Dawud bisa diterima kredibilitasnya sebagai rawi.

Dengan merujuk data dari 7 orang rawi yang terlibat dalam jalur sanad di atas, dapat disimpulkan bahwa hadis tersebut seluruh rawinya tersambung dan disandarkan kepada Nabi (*marfu*). Adapun dari aspek kualitas rawinya 6 rawi dinilai dengan peringkat 1,2,3, dan ada seorang rawi yang dinilai dengan peringkat ke-6, yang artinya kualitas sanad hadis tersebut menjadi *hasan, marfu`dan muttashil.*

Dengan kata lain, hadis di atas *marfu`, muttashil,* dan sanadnya *hasan* melalui sahabat Àbd Allah bin Hubsyiy, karena rawi Saìd bin Muhammad bin Jubair bin Muthim dinilai *maqbul*; Sedangkan yang melalui sahabat Urwah bin al-Zubair, sanadnya *dhaìf,* karena rawi *rajul* dinilai *mubham*. Hadis di atas hanya diriwayatkan oleh Imam Abu Dawud saja dalam kitab *al-Adab,* bab *fi qath' al-sidr*.

Hadis tentang perintah membunuh lima jenis binatang

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا مَعْمَرٌ عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ خَمْسٌ فَوَاسِقُ يُقْتَلْنَ فِي الْحَرَمِ الْفَأْرَةُ وَالْعَقْرَبُ وَالْحُدَيَّا وَالْغُرَابُ وَالْكَلْبُ الْعَقُورُ

> Musaddad telah menceritakan kepada kami (yang berkata) Yazid bin Zurai' telah mencerikatan kepada kami (dengan berkata) Ma'mar telah menceritakan kepada kami (yang bersumber) dari al-Zuhri (yang berasal) dari Aisyah RA (bersumber) dari Nabi saw. Yang bersabda: «Lima perusak yang harus dibunuh ketika diharamkannya adalah tikus, kalajengking, elang, gagak dan anjing gila».[10]

Kajian Sanad

Penelitian kualitas sanad (bersambungnya sanad, keadilan dan ke-*dhabit*-an periwayat) melalui perangkat *Ilmu al-Jarh wa al-Ta'dil,* diawali dengan penyajian biografi singkat para periwayat dan penilaian para kritikus hadis terhadap para periwayat. Penelitian biografi periwayat juga sangat penting untuk mengetahui ketersambungan sanad hadis. Para periwayat hadis di atas berjumlah tujuh periwayat, yaitu: 'Aisyah, 'Urwah, al-Zuhri, Ma'mar, Yazid

---

10 Imam al-Bukhâri, *Shahîh al-Bukhâri* (Beirut: Dâr Ibn Katsir_al-Yamâmah, 1987), Kitâb Bad' al-Khalq, Bab Khams min al-Dawab yuqtalna fi al-Haram, Jilid I, hlm. 245

bin Zurai', Musaddad, al-Bukhari sebagai Mukharrij hadis. Berikut ini biografi para periwayat dan kualitasnya. Penelitian dimulai dari periwayat pertama dan seterusnya sampai periwayat terakhir, yaitu *mukharrij* hadis.

1. 'Aisyah. Nama lengkapnya adalah 'Aisyah bin Abi Bakar al-Shiddiq, kunyahnya Umi 'Abdillah, dan laqabnya Umi al-Mu'minin. Wafat pada tahun 58 H. Beliau banyak meriwayatkan hadis dari Rasulullah. Guru-gurunya adalah: Usaid bin Hudhair, Judamah bin Wahab, al-Harits bin Hisyam, Hamzah bin 'Amr, Hamanah bin Jahsy, Ramlah bin Abi Sufyan, Sa'ad bin Malik, 'Abdullah bin Utsman, 'Umar bin al-Khaththab, Fathimah binti Rasulillah.

Adapun murid-muridnya adalah: Ibrahim bin 'Abdurrahman, Ibrahim bin 'Ubaid, Ibrahim bin Yazid, Abu Bakar bin 'Abdurrahman, Abu Hafshah, Abu Sahlah, Abu 'Abdillah, Abu 'Udzrah, Abu 'Iyadh, Abu Yunus, Ishaq bin Thalhah, Ishaq bin 'Umar, As'ad bin Sahal, Asma' binti Abi Bakar, al-Aswad bin Yazid, Asy'ats bin Abi al-Sya'tsa', Umi Bakar, Ummu Salim, Umi Kultsum binti Abi Bakar, Umi Muhammad bin al-Sa'aib, 'Urwah, 'Urwah bin al-Zubair bin al-'Awwam, 'Urwah bin al-Mughirah, 'Aththa' bin Abi Rabah, dan lain-lain.

Karena beliau adalah generasi sahabat, dan termasuk orang terdekat Nabi, maka sebagaimana konsensus mayoritas Ulama Hadis yang menempatkan sahabat pada posisi paling tinggi kualitas intelektual dan kedhabitannya.

Dengan adanya ketersambungan antara periwayat I, Àisyah dengan Nabi, menunjukkan hadis tersebut marfu` (disandarkan kepada Nabi).

2. 'Urwah

Nama lengkapnya adalah 'Urwah bin al-Zubair bin al-'Awwam bin Khuwailid bin Asad bin 'Abdul 'Azzi bin Qusyiyy, kunyahnya Abu 'Abdillah. Wafat pada tahun 93 H. Guru-gurunya adalah: Usamah bin Zaid, Asma' binti Abi Bakar, Asma' bin 'Umais, Basarah binti Shafwan, Busyair bin Abi Mas'ud, Busyair bin Sa'ad, Jabir bin 'Abdillah, Hajjaj bin Hajjaj, Hukaim bin Hizam, Hamran bin Aban, Hamzah bin 'Amr, Hamzah bin al-Mughirah, Khalid bin Zaid, Khaulah bin Hukaim, Ramlah binti Abi Sufyan, al-Zubair bin al-'Awwam, Zaid bin Khalid, Zainab binti Abi Salamah, Saraqah bin Malik, 'Aisyah binti Abi Bakar ash-Shiddiq, 'Ashim bin 'Umar, 'Abdurrahman bin Sa'ad, dan lain-lain.

Murid-muridnya adalah: Ibrahim bin 'Uqbah, Abu Bakar bin 'Abdullah, Abu Bakar bin Muhammad, Isma'il bin Abi Hakim, Bukair bin 'Abdullah, Tamim bin Salamah, Habib, Habib bin Abi Tsabit, Habib bin Abi Marzuq, al-Hakam bin 'Utaibah, Khalid bin Abi 'Imran, Dawud bin Mudrik, Rabi'ah bin Abi 'Abdirrahman, al-Zarbaqan bin 'Abdillah, Zumail bin 'Abbas, Salim bin Ghailan, Sa'ad bin Ibrahim, Sa'id bin Khalid, Salamah bin Dinar, Sulaiman bin Yasar, Syuraih bin Hani', Syaibah, Shalih bin Hisan, Shalih bin Kisan, Shafwan bin Salim, 'Ashim bin 'Umar, Muhammad bin Muslim bin 'Ubaidillah bin 'Abdillah bin Syihab, Muhammad bin al-Munkadir, Makhlad bin Khafaf, Musafi' bin 'Abdillah, Muslim bin Qarath, Ma'mar bin Rasyid, Makhul, Hisyam bin 'Urwah, dan lain-lain.

Penilaian Ulama dapat diketahui melalui Sufyan bin 'Uyainah yang menyatakan bahwa dia adalah *A'lam al-Nas bi Hadits 'Aisyah* (orang yang paling mengetahui hadisnya 'aisyah); Al-'Ijli menilainya *tsiqah* (orang yang terpercaya), Ibn Hibban memasukkannya ke dalam rawi yang *tsiqah*.

Urwah menerima hadis dari Àisyah dengan lafadh *àn*, meskipun lafadh ini menunjukkan pada pengertian tidak adanya ketersambungan, namun dari aspek kurun waktu hidup, Urwah seorang tabiin yang meninggal tahun 93 H sangat mungkin bertemu dengan Àisyah yang wafat tahun 58 H. Terlebih ada data yang mendukung, yang menunjukkan bahwa Urwah termasuk rawi yang berguru dan mengambil hadis dari Àisyah.

Dari aspek kualitas kepribadian dan intelektualnya, di-*taǹdil* dengan peringkat ketiga, *tsiqah*, bahkan ia dianggap orang yang paling mengerti dan menguasai hadis-hadis yang diriwayatkan Àisyah.

3. al-Zuhri

Nama lengkapnya adalah Muhammad bin Muslim bin 'Ubaidillah bin 'Abdullah bin Syihab, kunyahnya Abu Bakar, dan wafat pada tahun 124 H. Guru-gurunya adalah: Ibrahim bin 'Abdirrahman, Ibrahim bin 'Abdillah, Ibn Abi Khazamah, Abu al-Ahwash, Abu al-Mutasanna, Abu Bakar bin Sulaiman, Abu Bakar bin 'Abdurrahman, Abu Bakar bin 'Ubaidillah, Abu Bakar bin Muhammad, Abu Humaid maula Musafi', Abu Khazamah bin Ya'mar, Abu 'Ubaidah bin 'Abdullah, Abu 'Utsman bin Sanah, As'ad bin Sahal, Asma' binti Abu Bakar, Isma'il bin Muhammad, Anas bin Malik, Uwais bin Abi Uwais, Iyas bin Salamah, Ayyub bin Basyir, 'Urwah bin al-Zubair

bin al-'Awwam bin Khuwailid bin Asad, 'Aththa' bin Abi Rabah, 'Aththa' bin Yazid, 'Aththa' bin Ya'qub, 'Alqamah bin Waqqash, 'Ali bin al-Husain, 'Ali bin 'Abdullah, 'Ammarah bin Akimah, 'Ammarah bin Khuzaimah, 'Umar bin Tsabit, 'Umar bin Sa'ad, 'Umar bin 'Abdul 'Aziz, dan lain-lain.

Murid-muridnya adalah: Aban bin Shalih, Ibrahim bin Abi 'Abalah, Ibrahim bin Isma'il, Ibrahim bin Sa'ad, Ibrahim bin 'Amir, Ibrahim bin Nasyith, Abu Ayyub, Abu 'Ali bin Yazid, Usamah bin Zaid, Usamah bin Zaid, Ishaq bin Rasyid, Ishaq bin 'Abdullah, Ishaq bin Yahya, Isma'il bin Umayyah, Isma'il bin Muslim, Asy'ats bin Siwar, Ayyub bin Abi Tamimah, Ayyub bin Habib, Ayyub bin Musa, Bakar bin Sawadah, Bakar bin Wa'il, Ja'far bin Barqan, Ja'far bin Rabi'ah, Ja'far bin Muhammad, al-Harits bin Fudhail, Hajjaj bin Arthah, Mu'awiyah bin Yahya, Ma'qal bin 'Ubaidillah, **Ma'mar bin Rasyid**, Manshur bin al-Mu'tamir, Musa bin 'Uqbah, Musa bin 'Ali, al-Nu'man bin Rasyid, al-Nu'man bin al-Mundzir, Hisyam bin Sa'ad, Hisyam bin 'Urwah, Husyaim bin Basyir, dan lain-lain.

Penilaian kritikus hadis seperti Ibn Sa'ad menyatakan bahwa al-Zuhri adalah *tsiqah,* al-Khathîb mengatakan dia adalah *mutqin* (orang yang meyakinkan), *'alim* (orang yang ahli), dan *hafidz* (orang yang hafal). Ibn Hibban memasukkannnya ke dalam kitab *Al-Tsiqât-nya.*

Az-Zuhri menerima hadis dari Urwah dengan lafadh *àn,* meskipun lafadh ini menunjukkan pada pengertian tidak adanya ketersambungan, namun dari aspek kurun waktu hidup, antara az-Zuhri dan Urwah sangat mungkin tersambung, Urwah wafat tahun 93 H dan az-Zuhri wafat tahun 124 H. Terlebih ada data lain yang menunjukkan bahwa az-Zuhri berguru kepada Urwah. Dengan demikian dari aspek ketersambungan sanad, tidak diragukan antara az-Zuhri dan Urwah *muttashil.*

4. Ma'mar

Nama lengkapnya adalah Ma'mar bin Rasyid, kunyahnya Abu 'Urwah, meningga pada tahun 154 H. Guru-gurunya adalah: Aban bin Abi 'Iyasy, Ibrahim bin 'Uqbah, Ishaq bin Rasyid, Isma'il bin Umayyah, Asy'ts bin Siwar, Asy'ats bin 'Abdillah, Ats'ats bin 'Abdul Malik, Ayyub bin Abi Tamimah, Budail bin Maisarah, Basyar bin Harb, Bahaz bin Hukaim, Tsabit bin Aslam, Tsamamah bin 'Abdillah, Jabir bin Yazid, Ja'ad bin Dinar, Ja'far bin Barqan, Juwaibir bin Sa'id,

al-Hakam bin Aban, Hammad bin Abi Sulaiman, Humaid bin Qais, Handhalah bin Abi Sufyan, Zaid bin Aslam, Sa'id bin Iyas, Sufyan bin Sa'id, Salamah bin Dinar, Sulaiman bin Mahran, Suhail bin Abi Shalih, Muhammad bin Muslim bin 'Ubaidillah bin 'Abdillah bin Syihab, Muhammad bin al-Munkadir, Muhammad bin Wasi', Manshur bin al-Mu'tamir, Musa bin 'Uqbah, Nashar bin 'Imran, dan lain-lain.

Murid-muridnya adalah: Aban bin Yazid, Isma'il bin Ibrahim, al-Harits bin Nabhan, Hammad bin Zaid, Dawud bin 'Abdurrahman, Rabah bin Zaid, Sa'id bin Abi 'Arubah, Sufyan bin Sa'id, Sufyan bin 'Uyainah, Salam bin Abi Muthi', Salamah bin Sa'id, Syu'bah bin al-Hajjaj, Shafwan bin 'Isa, 'Abdul A'la bin 'Abdul A'la, 'Abdurrahman bin 'Amr, 'Abdurrahman bin Muhammad, 'Abdurrazaq bin Hamam, 'Abdul 'Aziz bin al-Sirri, 'Abdullah bin Mu'adz, 'Abdul Majid bin 'Abdul 'Aziz, 'Abdul Malik bin 'Abdul 'Aziz, 'Abdul Malik bin Muhammad, 'Abdul Wahid bin Ziyad, 'Ubaidillah bin 'Amr, Muhammad bin 'Isa, Mu'tamir bin Sulaiman, Musa bin A'yun, Hisyam bin Yusuf, Wahib bin Khalid, Yahya bin Yaman, **Yazid bin Zurai'**, Hammad bin Yazid bin Muslim, dan lain-lain.

Penilaian Ulama diketahui dari pernyataan Yahya bin Ma'in yang mengatakan *tsiqah* (orang yang terpercaya), 'Amr bin al-Fallas mengatakan *ashdaq al-nas* (orang yang paling jujur), al-Nasa'i menyatakan *tsiqah ma'mun* (orang yang terpercaya lagi kredibel), Ya'qub bin Syaibah mengatakan *tsiqah shalih tsabat 'an al-Zuhri* (orang yang teguh, baik, lagi jujur meriwayatkan hadis dari al-Zuhri), Ibn Hibban menilainya *Hafidh Mutqin* (orang yang hafal lagi meyakinkan), Al-'Ijli mengatakan *tsiqah.*

Ma'mar menerima hadis dari az-Zuhri dengan lafadh *'an,* meskipun lafadh ini menunjukkan pada pengertian tidak adanya ketersambungan, namun dari aspek kurun waktu hidup, antara Ma'mar dengan az-Zuhri sangat mungkin tersambung. Argumentasinya adalah az-Zuhri salah tempat berguru bagi Ma'mar dan kurun hidup Ma'mar yang wafat tahun 154 H dan az-Zuhri 124 H, memungkinkan keduanya bertemu dalam satu masa. Dengan demikian antara keduanya bisa dikatakan *muttashil.*

Adapun dari aspek kredibilitas dari sisi intelektual dan kepribadiannya, meskipun ada perbedaan penilaian terhadapnya, namun pada umumnya memberi penilaian positif pada peringkat *ta'dil* tingkat ke dua. Dengan demikian kredibilitasnya sebagai rawi dapat dipertanggungjawabkan.

5. Yazid bin Zurai'

Nama lengkapnya adalah Yazid bin Zurai', kunyahnya Abu Mu'awiyah, dan wafat pada tahun 182 H. Guru-gurunya adalah: Israil bin Yunus, Ayyub bin Abi Tamimah, Ja'far bin Hayyan, Habib bin Abi Qaribah, Habib bin asy-Syahid, Hujjaj bin Abi 'Utsman, Hujjaj bin Hujjaj, al-Husain bin Dzakwan, Humaid bin Abi Humaid, Khalid bin Mahran, Dawud bin Abi Hindun, Raja' bin Shabih, Ruh bin al-Qasim, Sa'id bin Abi 'Arubah, Sa'id bin Iyyas, Sa'id bin Yazid, Sufyan bin Sa'id, Salamah bin 'Alqamah, Sulaiman bin Tharkhan, Syu'bah bin al-Hajjaj, 'Abdurrahman bin Ishaq, 'Abdurrahman bin 'Abdullah, 'Abdullah bin 'Aun, 'Urwah bin Tsabit, 'Amarah bin Abi Hafash, Muhammad bin 'Amr, Mu'tamir bin Sulaiman, **Ma'mar bin Rasyid**, al-Nahas bin Qaham, Hisyam bin Abi 'Abdillah, Hisyam bin Hisan, Yahya bin Abi Ishaq, Yunus bin 'Ubaid bin Dinar, dan lain-lain.

Murid-muridnya adalah: Ibrahim bin Musa, Ahmad bin Abi 'Ubaidillah, Ahmad bin 'Ubdah, Ahmad bin al-Miqdam, Isma'il bin Mas'ud, Umayyah bin Bistham, Basyar bin Mu'adz, Bakar bin Khalaf, Bahaz bin Asad, al-Hasan bin 'Umar, al-Husain bin Muhammad, Hammad bin Usamah, Humaid bin Mas'adah, Khalifah bin Khayyath, Ruh bin 'Abdul Mu'min, Zakariya bin 'Adi, Sulaiman bin Dawud, Sahal bin Utsman, Suwaid bin Sa'id, Shalih bin Hatim, al-Shalt bin Muhammad, 'Abbas bin al-Walid, 'Abdul A'la bin Hammad, 'Abdul A'la bin 'abdul A'la, 'Abdullah bin 'Abdul Wahhab, 'Abdullah bin 'Utsman, Muhammad bin al-Minhal, **Musaddad bin Musarhad,** Ma'la bin Asad, Nashar bin 'Ali, Yahya bin Habib, Yahya bin Ghailan, Yahya bin Yahya, Yunus bin Muhammad, dan lain-lain.

Penilaian Ulama tentang dia dapat diketahui dari perkataan Ahmad bin Hanbal yang mengatakan *Ilaihi al-Muntaha fi al-Tatsabbut* (dia mencapai puncak kemantapan), Yahya bin Ma'in menilainya *tsiqah,* Basyar bin al-Hakam menyatakan *mutqin hafidh,* Abu Hatim al-Razi menilainya *tsiqah imam,* An-Nasa'i mengatakan *tsiqah,* Muhammad bin Sa'ad menyatakan *tsiqah hujjah.*

Yazid bin Zurai`menerima hadis dari Ma`mar dengan lafadh *haddatsana,* sebuah lafadh transmisi hadis yang menunjukkan tingkat akurasi ketersambungan yang tinggi. Terlebih data lain yang mendukung, yakni Yazid termasuk salah satu murid Ma`mar dan antara keduanya memungkinkan bertemu dalam kurun masa yang

sama, karena Yazid bin Zurai`wafata tahun 182 H dan Ma'mar wafat tahun 154 H. Dengan demikian antara Yazid dan Ma'mar adalah *muttashil.*

Adapundariaspekkredibilitasintelektualdankepribadiannya, ada beberapa kritikus yang menilai *tsiqah* (*ta'dil* peringkat tiga), yakni An-Nasa'i dan Yahya bin Ma'in. Adapla yang menilai dalam peringkat pertama, yakni Ahmad bin Hanbal yang menilai dengan *Ilaihi al-Muntaha fi al-Tatsabbut.* Adapula yang menilai dengan peringkat kedua, yakni Basyar bin al-Hakam menilai dengan *mutqin hafidh,* Abu Hatim al-Razi dengan *tsiqah imam* dan Muhammad bin Sa'ad dengan *tsiqah hujjah.* Dengan demikian kredibilitas Yazid bin Zurai`dapat diakui sebagai rawi yang berkualitas.

6. Musaddad

Nama lengkapnya adalah Musaddad bin Musarhad bin Musarbal bin Mustaurad, kunyahnya Abu al-Hasan, wafat pada tahun 228 H. Guru-gurunya adalah: Isma'il bin Ibrahim, Umayyah bin Khalid, Basyar bin al-Mufadhdhal, al-Jarah bin Mulaih, Ja'far bin Sulaiman, Juwairiyah bin Asma', al-Harits bin 'Ubaid, Hushain bin Numair, Hafsh bin Ghayats, Hammad bin Zaid, Hammad bin Salamah, Humaid bin al-Aswad, Khalid bin 'Abdillah, Darasat bin Ziyad, Rub'i bin 'Abdillah, Sufyan bin 'Uyainah, Salam bin Salim, 'Ubbad bin 'Ubbad, 'Abdul 'Aziz bin al-Mukhtar, 'Abdullah bin Dawud, 'Abdullah bin al-Mubarak, 'Abdullah bin Yahya, 'Abdul Wahid bin Ziyad, 'Abdul Warits bin Sa'id, 'Ubaidillah bin Musa, 'Umar bin 'Ubaid, 'Isa bin Yunus, Waki' bin al-Jarah bin Mulaih, Yahya bin Sa'id bin Farwakh, **Yazid bin Zurai'**, Yusuf bin Ya'qub bin Abi Salamah al-Majisyun, dan lain-lain.

Murid-muridnya adalah: Ibrahim bin Ya'qub bin Ishaq, Muhammad bin Ahmad bin al-Husain bin Madwiyah, Muhammad bin Muhammad bin Khallad.

Penilaian Ulama tentang dia dapat dilihat dari pernyataan Ahmad bin Hanbal yang menilainya *shaduq* (orang yang jujur), Yahya bin Ma'in mengatakan *tsiqah tsiqah,* al-Nasa'I yang menilainya *tsiqah,* Abu Hatim al-Razi yang mengatakan *tsiqah,* Al-'Ijli yang menilainya *tsiqah,* dan Ibn Hbibban menyebutkannya dalam kitab *al-Tsiqqat.*

Musaddad menerima hadis dari Yazid bin Zurai` dengan lafadh *haddatsana,* sebuah lafadh transmisi hadis yang memiliki tingkat akurasi ketersambungan yang tinggi. Terlebih didukung

adanya data, bahwa Yazid bin Zurai` termasuk salah satu guru Musaddad, dan antara keduanya sangat mungkin bertemu, karena Musadddad wafat tahun 228 H dan Yazid bin Zurai`wafat tahun 182 H. Dengan demikian antara Musaddad dan Yazid dapat dikatakan *muttashil*.

Adapundariaspekkredibilitasintelektualdankepribadiannya, ada yang menilai dengan *ta'dil* peringkat tiga, yakni An-Nasa'I, Abu Hatim al-Razi, Al-'Ijli, dan Ibn Hibban yang menilai dengan *tsiqah*. Sedangkan Ahmad bin Hanbal menilai dengan peringkat emapt, *shaduq*.Yahya bin Ma'in menilai dengan peringkat kedua, yakni *tsiqah tsiqah*. Secara umum, hampir tejadi kesepakatan di antara kritikus untuk menilai Musaddad sebagai rawi yang diakui kredibilitasnya sebagai periwayat.

7. al-Bukhari

Beliau adalah Muhammad bin Isma'il bin Ibrahim bin al-Mughirah, biasa dipanggil dengan Abu 'Abdullah, lahir pada hari Jum'at 13 Syawal 194 Hijriyah di Bukhara. Nama Bukhari memang dinisbatkan kepada tempat tinggalnya yaitu Bukhara. Wafat pada tahun 206 Hijriyah. Beliau merupakan seorang tokoh yang sangat masyhur di kalangan ahli hadis karena beliau pulalah yang pertama kali menetapkan syarat-syarat penerimaan hadis yang dipakai pula sampai sekarang. Sebagai orang yang pertama kali mencetuskan syarat-syarat penerimaan hadis sudah cukup untuk menentukan tingkat akurasi, dedikasi dan kehati-hatian terhadap hadis Nabi saw.

Al-Bukhari menerima hadis dari Musaddad dengan dengan lafadh *haddatsana*, sebuah lafadh transmisi hadis yang memiliki tingkat akurasi ketersambungan yang tinggi. Terlebih didukung adanya data, bahwa antara al-Bukhari dan Musaddad, keduanya sangat mungkin bertemu, karena Musadddad wafat tahun 228 H dan al-Bukhari wafat tahun 206 H. Dengan demikian antara al-Bukhari dan Musaddad dapat dikatakan *muttashil*.

Dengan demikian, dengan mempertimbangkan 7 periwayat yang terlibat dalam periwayatan hadis ini, dapat disimpulkan bahwa seluruh rawinya dari awal sampai akhir bersambung dan disandarkan kepada Nabi, dan seluruh rawinya dinilai dengan kredibilitas intelektual dan kepribadian yang tinggi, sehingga hadis ini termasuk hadis *marfu`*, *muttashil* dan berkualitas *shahih*.

Pemahaman Hadis

Hadis tentang larangan menebang pohon bidara di atas diungkapkan Nabi saw dengan menggunakan kata *sidrah* yang sebagian ulama bahasa memberikan pengertian bahwa *sidrah* (pohon bidara) khusus kepada pohon bidara yang berada di tanah *al-haram* (Mekah atau Madinah). Namun demikian, apabila kata *sidrah* ini dipahami dari pendekatan bahasa, maka kata ini diungkapkan dalam bentuk *nakirah* (tidak tertentu). Oleh sebab itu kata *sidrah* ini mencakup setiap pohon bidara di mana pun berada.[11] Bahkan penyebutan kata *sidrah* bukan dimaksudkan pohon jenis *sidrah* saja, tetapi mencakup jenis pepohonan secara keseluruhan. Gaya bahasa ini dikenal dalam ilmu bahasa dengan istilah *dzikr al-juz wa irâdah al-kull.* (menyebut bagian/jenis, tetapi yang dimaksudkan adalah keseluruhan). Hal ini berarti bahwa hadis ini secara tektual menyebut jenis pohon (bidara), tetapi yang dimaksudkan hadis (menurut ilmu bahasa) adalah seluruh jenis tanaman/ pepohonan apapun. Terlebih lagi bahwa pelarangan penebangan jenis pohon tersebut memiliki tujuan untuk memproteksi pencemaran udara dan dampak pemanasan yang menyengat. Hal tersebut dapat diketahui dalam ziyadah kalimat: يَسْتَظِلُّ بِهَا ابْنُ السَّبِيلِ وَالْبَهَائِمُ (...yang ibn al-sabil/pengguna jalan dan binatang ternak dapat berteduh) dalam riwayat Abu Dawud. Artinya, segala bentuk pemotongan pepohonan yang dapat mengganggu orang tidak diperkenankan dalam hadis tersebut.

Hadis tentang larangan menebang pohon bidara tersebut sebenarnya didukung oleh hadis-hadis lain yang menginformasikan bahwa Rasulullah memberikan contoh dengan membuat lahan konservasi di al-Naqi', sedangkan Khalifah Umar bin al-Khaththab membuat lahan konservasi di kawasan Saraf dan Rabazah, sebagaimana terlihat dalam hadis berikut ini:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ الصَّعْبَ بْنَ جَثَّامَةَ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا حِمَى إِلَّا لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ يَحْيَى وَقَالَ بَلَغَنَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَمَى النَّقِيعَ وَأَنَّ عُمَرَ حَمَى السَّرَفَ وَالرَّبَذَةَ

11. Yusuf al-Qaradhawi, *Kaifa Nataàmal maà al-Sunnah al-Nabawiyyah* (USA: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1993), hlm. 168.

> "Telah menceritakan kepada kami Yahya bin Bukair, telah menceritakan kepada kami al-Laits, dari Yunus dari Ibnu Syihab dari 'Ubaidillah bin 'Abdillah bin 'Utbah dari Ibn 'Abbas ra. Bahwa al-Sha'ab bin Jatstsamah berkata, bahwasanya Rasulullah saw. bersabda: Semua *hima* (lahan konservasi) adalah milik Allah dan Rasul-Nya. Jatstsamah menambahkan keterangan lagi bahwa Nabi saw. membuat lahan konservasi di al-Naqi`dan 'Umar di kawasan al-Saraf dan al-Rabadzah.[12]

Dalam hadis yang lain, Nabi memberikan motivasi kepada umatnya tentang keutamaan bercocok tanam, sebagaimana hadis berikut ini:

حَدَّثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ جَابِرٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا إِلا كَانَ مَا أُكِلَ مِنْهُ لَهُ صَدَقَةً وَمَا سُرِقَ مِنْهُ لَهُ صَدَقَةٌ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ مِنْهُ فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ وَمَا أَكَلَتْ الطَّيْرُ فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ وَلا يَرْزَؤُهُ أَحَدٌ إِلا كَانَ لَهُ صَدَقَة

> "Telah menceritakan kepada kami Ibn Numair, telah menceritakan kepada kami <Abdul Malik, dari <Aththa> dari Jabir berkata, Rasulullah saw. bersabda: "Tidak seorang Muslim menanam suatu tanaman, kecuali buahnya yang dimakan orang lain, menjadi sedekah baginya (yakni bagi si penanam). Demikian pula apa yang dicuri darinya, yang dimakan burung, dan yang diambil oleh orang lain, semuanya itu menjadi sedekah bagi si penanam."[13]

Nabi juga melarang umatnya menelantarkan tanah, sebagaimana tercermin dalam hadis berikut:

حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا الْأَوْزَاعِيُّ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ جَابِرٍ رَضِيَ اللهُ

---

12. Hadis di atas *marfu`, muttashil,* dan sanadnya *shahih,* melalui sahabat al-Shaàb bin Jatstsamah. Hadis tersebut diriwayatkan oleh al-Bukhari, no. 2197, dan 2790; Muslim, no. 3281, 3282, 3283; al-Tirmidzi, no. 1495; Abu Dawud, no. 2298, 2679, 2680; Ibn Majah, no. 2829; dan Ahmad bin Hanbal, no. 15827, 16061, 16085.

13. HR. Muslim, no. 2900, bab *al-Masaqah*. Hadis ini *marfu', muttashil,* dan sanadnya *shahih,* melalui sahabat Jabir. Hadis tersebut juga diriwayatkan Muslim bab *al-Masaqah,* no. 2901, 2902, 2903; Ahmad bab *Baqi Musnad al-Muktsirin,* no. 13753, 14668; dan al-Darimi bab *al-Buyu`,* no. 2496.

عَنْهُ قَالَ كَانُوا يَزْرَعُونَهَا بِالثُّلُثِ وَالرُّبُعِ وَالنِّصْفِ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ مَنْ كَانَتْ لَهُ أَرْضٌ فَلْيَزْرَعْهَا أَوْ لِيَمْنَحْهَا فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ فَلْيُمْسِكْ أَرْضَهُ
وَقَالَ الرَّبِيعُ بْنُ نَافِعٍ أَبُو تَوْبَةَ حَدَّثَنَا مُعَاوِيَةُ عَنْ يَحْيَى عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي
هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ كَانَتْ لَهُ
أَرْضٌ فَلْيَزْرَعْهَا أَوْ لِيَمْنَحْهَا أَخَاهُ فَإِنْ أَبَى فَلْيُمْسِكْ أَرْضَهُ

"Telah menceritakan kepada kami 'Ubaidullah bin Musa, telah mengkhabarkan kepada kami al-Auza'i, dari 'Athtah' dari Jabir berkata: Dahulu ada beberapa orang yang memiliki beberapa tanah lebih, lalu mereka berkata, lebih baik kami sewakan dengan hasilnya sepertiga, seperempat atau separuh. Tiba-tiba Nabi saw. bersabda: Siapa yang memiliki tanah, maka hendaknya ditanami atau diberikan kepada kawannya. Jika tidak diberikan, tahan saja».[14]

Juga hadis Nabi:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا الْأَوْزَاعِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي عَطَاءٌ عَنْ جَابِرٍ رَضِيَ
اللهُ عَنْهُ قَالَ كَانَتْ لِرِجَالٍ مِنَّا فُضُولُ أَرَضِينَ فَقَالُوا نُؤَاجِرُهَا بِالثُّلُثِ وَالرُّبُعِ
وَالنِّصْفِ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ كَانَتْ لَهُ أَرْضٌ فَلْيَزْرَعْهَا
أَوْ لِيَمْنَحْهَا أَخَاهُ فَإِنْ أَبَى فَلْيُمْسِكْ أَرْضَهُ وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا
الْأَوْزَاعِيُّ حَدَّثَنِي الزُّهْرِيُّ حَدَّثَنِي عَطَاءُ بْنُ يَزِيدَ حَدَّثَنِي أَبُو سَعِيدٍ قَالَ جَاءَ
أَعْرَابِيٌّ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلَهُ عَنِ الْهِجْرَةِ فَقَالَ وَيْحَكَ إِنَّ
الْهِجْرَةَ شَأْنُهَا شَدِيدٌ فَهَلْ لَكَ مِنْ إِبِلٍ قَالَ نَعَمْ قَالَ فَتُعْطِي صَدَقَتَهَا قَالَ
نَعَمْ قَالَ فَهَلْ تَمْنَحُ مِنْهَا شَيْئًا قَالَ نَعَمْ قَالَ فَتَحْلُبُهَا يَوْمَ وِرْدِهَا قَالَ نَعَمْ قَالَ
فَاعْمَلْ مِنْ وَرَاءِ الْبِحَارِ فَإِنَّ اللَّهَ لَنْ يَتِرَكَ مِنْ عَمَلِكَ شَيْئًا

"Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Yusuf, telah mengkhabarkan kepada kami al-Auza'i, ia berkata, telah menceritakan

14. al-Bukhari, bab *al-Muzara'ah*, no. hadis 2172

kepada kami 'Athtah' dari Jabir r.a. berkata: Dahulu ada beberapa orang yang memiliki beberapa tanah lebih, lalu mereka berkata, lebih baik kami sewakan dengan hasilnya sepertiga, seperempat atau separuh. Tiba-tiba Nabi saw. bersabda: Siapa yang memiliki tanah, maka hendaknya ditanami atau diberikan kepada kawannya. Jika tidak diberikan, tahan saja».[15]

Hadis di atas menunjukkan adanya penghargaan terhadap tanah yang merupakan karunia Allah. Jika orang yang memiliki tanah luas, namun tidak sanggup mengurusi atau memanfaatkan tanahnya dengan tanaman yang bermanfaat, ia harus menyerahkan tanah, baik dengan cara menghibahkannya atau menyewakan kepada orang lain yang memiliki waktu luang menggarap tanah tersebut. Dengan demikian, tanah tersebut tidak terlantar dan dapat bermanfaat bagi kepentingan manusia. Selain itu, agar terhindar dari pemborosan yang dilarang oleh agama.

Seseorang yang diberi karunia Allah swt., berupa tanah harus berusaha memanfaatkannya, agar dapat menghasilkan sesuatu untuk bekal ibadah. Jika tidak, ia dapat dikategorikan sebagai orang yang kufur nikmat. Salah satu cara agar tenah tersebut tetap bermanfaat adalah dengan menyewakan kepada orang lain atau memberikannya. Dengan demikian, di samping tidak menelantarkan tanah, pemiliknya juga telah menolong orang lain dengan memberi pekerjaan.

Sebaliknya, apabila tanah tersebut tetap tidak dipelihara, selain kufur nikmat, secara tidak langsung ia pun telah berbuat aniaya terhadap saudaranya yang miskin. Padahal ia mampu menolong saudaranya dengan memberinya pekerjaan, yakni menggarap tanahnya. Mereka yang tidak mau menyewakan atau memberikan tanahnya kepada orang lain, diperintahkan oleh Rasulullah saw. untuk menahan tanah tersebut. Hal ini menunjukkan bahwa agama Islam sangat memperhatikan lingkungan dan kemaslahatan bagi umatnya.

Adapun hadis tentang perintah membunuh lima jenis binatang diriwayatkan dengan delapan jalur yang sampai pada *mukharrij*nya dengan dua orang sahabat sebagi periwayatnya. Delapan belas jalur tersebut menggunakan kata-kata yang sama, yaitu:

---

15. H.R. al-Bukhari, bab *al-Hibbah wa Fadhluha wa al-Tahridh 'alaiha*, no. hadis 2439.

خَمْسٌ فَوَاسِقُ يُقْتَلْنَ فِي الْحَرَمِ الْفَأْرَةُ وَالْعَقْرَبُ وَالْحُدَيَّا وَالْغُرَابُ وَالْكَلْبُ الْعَقُورُ

Beberapa perbedaan yang ada adalah tidak menyebutkan ular (*al-hayyah*) namun menggantinya dengan kata *al-àqrab* yang berarti binatang melata atau kalajengking, yang menunjukkan pemahaman perawinya untuk mengambil keumuman dari ular yang juga termasuk binatang melata. Namun demikian, hal tersebut tidak merubah substansi makna tentang perintah membunuh lima jenis binatang tersebut, sehingga tidak kecurigaan adanya kecacatan matan.

Adapun hadis Nabi yang melarang membunuh lima jenis binatang, juga diperkuat oleh hadis Nabi yang lain tentang larangan untuk melakukan pembunuhan terhadap beberapa jenis binatang (*predatorisme*), misalnya binatang bertaring, baik untuk tujuan konsumsi maupun lainnya.

و حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ يَعْنِي ابْنَ مَهْدِيٍّ عَنْ مَالِكٍ عَنْ إِسْمَعِيلَ بْنِ أَبِي حَكِيمٍ عَنْ عَبِيدَةَ بْنِ سُفْيَانَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ كُلُّ ذِي نَابٍ مِنْ السِّبَاعِ فَأَكْلُهُ حَرَامٌ و حَدَّثَنِيهِ أَبُو الطَّاهِرِ أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ بِهَذَا الْإِسْنَادِ مِثْلَهُ

> "Dan telah menceritakan kepada kami Zuhair bin Harb, telah menceritakan kepada kami 'Abdurrahman yaitu Ibn Mahdi, dari Malik dari Isma'il bin Abi Hakim dari 'Abidah bin Sufyan, dari Abu Hurairah dari Nabi saw. Bersabda: "Setiap binatang yang bertaring, diharamkan memakannya".[16]

Selain dukungan hadis-hadis tentang upaya mencegah terjadinya pencemaran lingkungan dan merusak ekologi akibat

---

16. HR. Muslim, no. 3573, bab *al-Shaid wa al-Dzabaih wa ma Yukalu min al-Hayawan*. Hadis di atas *marfu,' muttashil*, dan sanadnya *shahih*, melalui sahabat Abu Hurairah. Hadis di atas juga diriwayatkan al-Tirmidzi bab *al-Shaid àn Rasul Allah*, no. 1399, dan bab *al-Athìmmah àn Rasul Allah*, no.1717; al-Nasai bab *al-Shaid wa al-Dzabaih*, no. 4250; Ibn Majah bab *al-Shaid*, no. 3224; Ahmad *Baqi Musnad al-Muktsirin*, no. 6926, 8434, 9054; dan Malik bab *al-Shaid*, no. 941.

ulah manusia dan iklim yang merusak, al-Quràn dengan tegas dan eksplisit melarang umat manusia membuat kerusakan lingkungan hidup.[17] Ayat ini menginformasikan bahwa pelarangan berbuat kerusakan dikaitkan dengan orang yang beriman, dalam hal ini beriman sebagai jaminan terhadap perbuatan kita. Artinya seseorang tidak dapat disebut beriman apabila dia masih berbuat kerusakan di muka bumi.

Dalam al-Quràn, usaha penyelematan lingkungan (dalam arti tidak membuat kerusakan di bumi) merupakan masalah penting yang diserukan kepada umat manusia, bahkan disejajarkan dengan seruan beribadah kepada Allah. Jika usaha penyelamatan lingkungan merupakan perbuatan mulia bagi orang-orang yang beriman, maka perbuatan sebaliknya (membuat kerusakan) adalah perbuatan yang dilaknat oleh Allah. Jauh lebih buruk lagi, jika perusakan tersebut dilakukan setelah adanya perbaikan.[18]

Adanya larangan membuat kerusakan di muka bumi, bukan berarti tidak boleh mengambil manfaat darinya. Hanya saja, pemanfaatan (eksplorasi terhadapnya) seyogyanya dilakukan secukupnya. Hal ini artinya (jika ditelisik lebih jauh) larangan berbuat kerusakan dan anjuran berbuat sebaliknya adalah dalam rangka menjaga kemaslahatan manusia secara luas, sehingga kalaupun ada upaya eksplorasi tentunya harus memperhatikan aspek kemaslahatan tersebut. Dengan demikian, konsep penyelamatan lingkungan dari kerusakan tentunya sangat selaras dengan semangat al-Quràn.

Al-Quràn juga memberikan perhatian yang besar terhadap sumber daya alam yang bermanfaat bagi manusia di bumi. Hal ini terlihat adanya surat-surat yang menggambarkan tentang kekayaan alam, misalnya surat *al-Baqarah* (sapi betina), *al-Anàm* (binatang ternak), *al-Nahl* (lebah) yang kesemuanya itu nama-nama binatang yang bermanfaat bagi manusia. Juga terdapat dunia flora seperti *at-Tin* (pohon tin), kemudian *al-Hadid* (besi), juga nama benda ruang angkasa seperti *asy-Syams* (matahari), dan sebagainya. [19]

17. Lihat Q.S. al-Rum (30): 4, al-A'raf (7): 56, Muhammad (47): 22-23, al-Qashah (28): 77, al-Baqarah (2): 60, Hud (11): 85,

18. Hamka, *Tafsir al-Azhar* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984), hlm. 260.

19. Azyumardi Azra, «Kata Pengantar: Menuju Keserasian Wawasan Islam dan Alam», dalam Saryono, *Pengelolaan Hutan, Tanah dan Air dalam Perspektif al-Quràn* (Jakarta: Pustaka al-Husna Baru, 2002), hlm. Xiii.

Sumber daya alam yang sangat penting peranannya dalam memenuhi kebutuhan hidup manusia adalah air, dan tidak diragukan lagi bahwa adanya kehidupan di bumi ini adalah karena adanya air. Dengan kata lain, dapat dikatakan asal usul kehidupan di bumi adalah air. Hal ini ditegaskan dalam QS. Al-Anbiya'[21] ayat 30 bahwa dari air dijadikan segala sesuatu yang hidup, dan Q.S al-Mukminun (23): 18.

Proses selanjutnya, mulailah terjadi kehidupan di muka bumi dimulai dari kehidupan yang paling rendah seperti lumut, semak belukar, rerumputan, sampai pohon besar. Dalam al-Quràn disebutkan beberapa jenis tanaman yang ditumbuhkan dengan air hujan tersebut seperti zaitun, kurma, anggur dan segala macam tanaman sebagaimana terekam dalam surat an-Nahl [16]:16. Beberapa jenis tanaman dalam al-Quràn tidak hanya buahnya saja yang bermanfaat, bagian lainnya juga bermanfaat. Demikian juga pemanfaatan binatang ternak, tidak hanya sebatas pada memakan dagingnya saja, namun banyak manfaat yang bisa diambi seperti bulunya yang bisa menghangatkan serta berbagai macam manfaat lainnya, sebagaimana tersurat dalam surat an-Nahl [16]: 5.

Suatu hal yang tidak dapat disangkal bahwa tanaman-tanaman yang disebutkan pada ayat di atas merupakan tanda kekuasaan Allah yang telah menganugerahkan sumber daya alam yang bermanfaat bagi kehidupan manusia. Pohon kurma dengan rasa buahnya yang manis ini mengandung 75% sampai 85% gula dan 2% protein. Pohon yang diperkirakan pohon yang paling tua ini memegang peranan ekonomi yang sangat penting di Timur Tengah. Anggur yang buahnya segar dimakan ini mempunyai kadar gula sampai 20%. Zaitun yang buahnya juga segar mengandung air 75%, protein 2%, minyak 14%, abu 6%, karbohidrat 4%, dan serat 1%. Buah zaitun juga mengandung vitamin A, B kompleks dan C.[20]

Selain itu, juga terdapat sumber daya alam berupa tanaman yang disebutkan dalam al-Quràn, yaitu buah Tin yang oleh sebagian ahli ditafsirkan tumbuh bersama zaitun di tempat tinggal nabi Nuh di Baitul Makdis (QS. At-Tin [95]: 1-2), yang buah tin ini mengandung banyak gula, kapur dan zat besi. Kemudian dalam surat al-Anàm [6] : 141 juga disebutkan adanya buah delima. Dalam surat Yasin [36]

20. Saryono, *Pengelolaan Hutan, Tanah dan Air dalam Perspektif al-Quràn* (Jakarta: Pustaka al-Husna Baru, 2002), hlm. 114-115.

ayat 33 disebutkan bahwa Allah menumbuhkan tanaman biji-bijian yang dapat digunakan sebagai makanan pokok, seperti padi, jagung dan sebagainya.

Beberapa jenis tanaman tadi tidak hanya buahnya saja yang bermanfaat, bagian lainnya juga bermanfaat, bahkan tanaman perdu maupun rerumputan juga bermanfaat bagi manusia. Hal ini tidak berarti manusia makan rumput langsung, tetapi rumput dimakan binatang ternak dan kemudian binatang ternak tersebut bermanfaat bagi manusia.[21]

Pemanfaatan binatang ternak ini tidak hanya sebatas pada memakan dagingnya saja, namun banyak manfaat yang bisa diambi seperti bulunya yang bisa menghangatkan serta berbagai macam manfaat. Dalam al-Quràn, Allah swt. Berfirman dalam surat an-Nahl [16] ayat 5:

Jadi, memanfaatkan daging dari binatang ternak ini merupakan salah satu cara pemanfaatan saja karena masih banyak manfaat yang bisa diambil dari ternak tersebut. Sebagaimana dalam ayat selanjutnya (QS. An-Nahl: 6)[22] yang menegaskan bahwa dari binatang ternak juga terdapat pemandangan yang indah ketika menggembalakan maupun ketika membawa kembali ke dalam kandang.

Dalam al-Quràn dijelaskan bahwa ditundukkannya langit dan bumi beserta segala yang ada di antara keduanya adalah untuk manusia. Allah berfirman dalam surat al-Jashiyah [45] ayat 13.

Allah juga menerangkan bahwa Dia menciptakan langit dan bumi dengan kekayaan yang ada di dalamnya merupakan keberkatan bagi manusia, penuh dengan keindahan, dilengkapi dengan segala macam untuk memenuhi kebutuhan dan kelangsungan hidup manusia dan memenuhi keperluan makhluk-makhluk lain. Dia pula yang menentukan kadar dan ukuran segala ciptaan-Nya sebagaiman tercantum dalam surat Qaf [50]: 7. Yang perlu diperhatikan dalam ayat ini adalah "Kami (Allah) tumbuhkan padanya segala sesuatu menurut ukuran". Ayat ini menunjukkan konsep ilmiah yang sangat valid, yang berhasil ditunjukkan oleh pengetahuan-pengetahuan modern, bahwa tiap-tiap tumbuhan terdiri dari unsur-unsur yang

---

21. *Ibid.*, hlm. 116-120.
22. *Ibid.*, hlm. 403.

terbatas. Dalam cakupan yang lebih luas, semua yang ada di alam tidak berjalan dengan serampangan dan tanpa aturan, semuanya sudah diatur menurut kadar keseimbangan dan perhitungan yang tepat.[23]

Alam semesta diciptakan dengan memiliki sifat-sifat tertentu yang digambarkan dalam al-Quràn sebagai sesuatu yang indah, segar, dan berjalan secara seimbang atau serasi. Meskipun demikian, alam tidak dapat menjelaskan eksistensi dirinya. Alam hanya tunduk pada suatu hukum keteraturan. Berbeda dengan manusia, mereka diberi hak untuk tunduk atau tidak (ingkar) terhadap peraturan yang telah ditetapkan Allah. Itulah sebabnya al-Quràn memandang alam sebagai muslim, yaitu tunduk sepenuhnya kepada Allah.[24]

Memang, sumber daya alam dan lingkungan tercipta untuk manusia, namun sumber daya alam yang diciptakan tersebut bukan mutlak milik manusia. Sehingga manusia tidak dapat seenaknya menggunakan sumber daya alam dan lingkungan sesuai dengan kehendaknya. Jadi, manusia diberikan hak untuk memanfaatkan sumber daya alam dalam batas-batas kewajaran. [25] Hal ini juga didasari bahwa alam semesta diciptakan sesuai dengan ukuran tertentu. Selain itu juga, manusia dilarang menggunakan sumber daya alam dengan seenaknya saja karena manusia mempunyai tugas membangun peradaban di muka bumi. Usaha membangun bumi akan sempurna dengan cara menanam, menghidupi, memperbaiki, serta menghindarkan diri dari hal-hal yang merusak. [26]

Dengan demikian, manusia wajib untuk menjaga, memperbaiki sumber daya alam dari kerusakan demi kelangsungan hidupnya, karena hilang atau rusaknya sumber daya alam akan mencelakakan manusia itu sendiri. Disamping itu, manusia berhak memanfaatkan sumber daya alam dalam batas-batas kewajaran. Generasi sekarang dilarang menyalahgunakan sumber daya alam

23. Yusuf al-Qardhawi, *Islam Agama Islam Agama Ramah Lingkungan*, terj. Abdullah Hakam Shah, dkk. (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2002), hlm. 12.

24. Ahmad Syafii Maarif, *Membumikan Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), hlm. 12.

25. Mujiyono Abdillah, *Fikih Lingkungan Fikih Lingkungan, Panduan Spiritual Hidup Berwawasan Lingkungan* (Yogyakarta: UPP AMP YKPN, 2005), hlm. 37-38.

26. Yusuf al-Qardhawi, *Islam Agama Ramah Lingkungan*, hlm. 26.

yang ada karena akan menimbulkan bahaya bagi generasi yang akan datang.

Yang menarik dari analisis terhadap hadis ekologi dan dampak kerusakan lingkungan bahwa tidak ditemukan riwayat tentang *asbab al-wurud* terhadap hadis ini. Namun secara makro, dapat dilihat kondisi historis pada masa Nabi yang sangat prihatin terhadap lingkungan hidup. Dengan kata lain hadis tersebut menunjukkan pentingnya pepohonan--khususnya pohon bidara--di negeri Arab; mengingat pentingnya manfaat bagi manusia, juga sebagai peneduh atau karena buahnya, utamanya di daerah padang pasir.

Demikian juga hadis tentang perintah membunuh lima jenis binatang, tidak ditemukan riwayat *asbab al-wurud*-nya. Namun demikian dapat dipahami bahwa perintah tersebut muncul sebagai reaksi atas peranan makhluk tersebut di dunia Arab pada waktu itu. Fungsi hewan-hewan tersebut adalah membahayakan manusia ketika terjadi interaksi langsung. Dengan demikian Rasul telah memikirkan tentang bahaya dan kerugian yang akan dihadapi banyak orang ketika hewan-hewan tersebut tetap berinteraksi secara bebas dengan manusia.

Bahkan menurut Ubay bin Ka'ab bahwasanya Rasulullah membenarkan larangan untuk membunuh binatang ular rumah tanpa adanya keperluan. Menurut Malik bin Anas, hewan perumahan yang ada di Madinah sangat jarang ditemui di tempat lain. Malik menafsirkan anjing yang suka menggigit sehingga diperintahkan untuk membunuhnya, demikian juga semua binatang yang suka menggigit manusia, melukai, membahayakan, dan mengkhawatirkan, semacam singa baik jantan maupun betina, juga anjing hutan dan srigala.[27] Untuk konteks anjing, perintah membunuh adalah bagi mereka yang dipandang membahayakan manusia. Merusak dan membahayakan manusia merupakan penyebab utama perintah membunuh beberapa jenis binatang tersebut.

Abu Yusuf al-Qusyairi meriwayatkan bahwa Hatim bin Abi Sagirah menginformasikan Ibn 'Umar pernah membunuh ular sehingga beliau melarang untuk membunuhnya. Kemudian beliau menerangkan sebab dari larangan tersebut. Ibn 'Umar mengambil keumuman perintah untuk membunuh ular dengan riwayat Abu

27. Al-Zarqani, *Syarah al-Zarqani*, juz II (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1411 H), hlm. 384.

Dawud yang *marfu'*, yaitu: "bunuhlah ular-ular, barang siapa yang meninggalkan mereka dalam keadaan takut sehingga mereka kembali untuk membalas".[28] Dengan petunjuk tersebut jelas bahwasanya pada waktu itu terdapat mitos bahwa ular yang merasa disakiti akan kembali untuk melakukan pembalasan dengan mengajak ular lainnya dan ular merupakan makhluk yang berbahaya.

Keterangan-keterangan tersebut mengarah kepada beberapa kesimpulan bahwa perintah tersebut mempunyai *'illah* hukum, yaitu membahayakan dan merugikan manusia, ketika berinteraksi langsung dengannya. Perintah tersebut, dengan demikian hanya berlaku di tempat tinggal manusia yaitu rumah, pekarangan, tempat bercocok tanam dan tempat-tempat lainnya yang sering dikunjungi manusia sehingga berpotensi dapat membahayakan dan merugikan.

Simpulan

Hadis Nabi tentang larangan menebang pohon bidara (*sidrah*) dapat difahami adanya anjuran untuk "memelihara lingkungan hidup", yang dianggap penting, sehingga menebang pohon seperti itu akan mendatangkan banyak kerugian bagi banyak orang. Pohon *sidrah* (pohon bidara) dalam hadis dimaksud tidak hanya khusus kepada pohon bidara yang berada di tanah *al-haram* (Mekah atau Madinah), namun mencakup setiap pohon bidara di mana pun ia berada, bahkan bermakna pepohonan secara umum, mengingat pentingnya manfaat bagi manusia, juga sebagai peneduh atau karena buahnya.

Karena pentingnya pepohonan untuk menjaga lingkungan hidup, Nabi memberikan motivasi berupa pahala bagi orang yang menanam pepohonan, seandainnya pepohonan tersebut dimakan burung atau dimanfaatkan untuk kepentingan masyarakat, dianggap sebagai sedekah. Dengan kata lain orang yang menanam pepohanan/tanaman akan mendapatkan pahala dari Allah atas hasil tanamannya yang diambil oleh siapa pun, meskipun ia sendiri tidak meniatkannya (sebagai sedekah). Di samping itu, hadis-hadis di atas mengisyaratkan bahwa setiap muslim selalu dituntut agar berkarya dan berjasa, di antaranya dengan bercocok tanam, juga menganjurkan reboisasi atau penghijauan.

---

28. Abdul Razaq al-Manawi, *Faidh al-Qadir*, juz II (Mesir: al-Maktabah al-Tijariyyah, 1356 H), hlm. 456.

Dalam hadis yang lain Nabi juga memberikan contoh dengan membuat suatu kawasan (daerah) tertentu yang dilindungi oleh pemerintah, yang tidak boleh dimiliki oleh seseorang dengan alasan untuk menjaga kemaslahatan umum, yaitu menjaga keberlangsungan kehidupan liar. Dalam hadis, kawasan/wilayah tersebut dikenal dengan *al-hima* (lahan konservasi). Nabi pernah mencagarkan suatu kawasan an-Naqi', semuanya untuk lahan konservasi.

Di samping mempunyai kepedulian yang besar terhadap lingkungan nabati, Islam juga mempunyai perhatian yang tinggi terhadap lingkungan hewani. Komponen kehidupan hewan juga merupakan salah satu komponen ekologi. Peran dan fungsi benatang liar atau binatang yang secara bebas dapat melakukan fungsinya, sangat berperan penting dalam kelestarian lingkungan.

Hadis Nabi tentang perintah membunuh lima jenis binatang (tikus, kalajengking/ular, elang, gagak dan anjing gila) karena membahayakan manusia ketika terjadi berinteraksi langsung. Dengan kata lain Nabi memperhatikan bahaya dan kerugian yang akan dihadapi banyak orang ketika hewan-hewan tersebut tetap berinteraksi secara bebas dengan manusia. Jadi, unsur "merusak dan membahayakan" merupakan penyebab utama perintah untuk membunuh beberapa jenis binatang tersebut.

Perintah membunuh kelima binatang tersebut disebabkan adanya sifat merusak dan membahayakan. Di samping itu perintah membunuh itu berlaku juga untuk binatang lain yang mempunyai sifat serupa dengan kelima binatang tersebut. Sebaliknya, perintah tersebut tidak berlaku lagi, jika kelima jenis binantang tersebut atau binatang yang lainnya, tidak membahayakan atau merugikan manusia. Karena manusia telah mampu mengendalikannya atau karena pada waktu lain dan tempat yang lain hewan-hewan tersebut tidak memiliki atau sedikit memiliki potensi untuk memberikan kerugian dan bahaya bagi manusia.

Daftar Pustaka

Abdul Razaq al-Manawi, *Faidh al-Qadir*, juz II (Mesir: al-Maktabah al-Tijariyyah, 1356 H), hlm. 456.

Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*. Mesir: Dar al-Fikr, t.t.

Ahmad Syafii Maarif, *Membumikan Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.

Ali bin Abu Bakar al-Haitsami, *Majma' al-Zawaid*. Kairo: Dar al-Rayyan li al-Turats, 1407 H.

Azyumardi Azra, "Kata Pengantar: Menuju Keserasian Wawasan Islam dan Alam", dalam Saryono, *Pengelolaan Hutan, Tanah dan Air dalam Perspektif al-Quràn*. Jakarta: Pustaka al-Husna Baru, 2002.

al-Baihaqi, *Sunan al-Baihaqi al-Kubra*. Makkah: Maktabah Dar al-Baz, 1994.

CD *Mausu'ah al-Hadits al-Syarif*, Versi 2, Global Islamic Software Company 1997.

Eugene P. Odum, *Dasar-dasar Ekologi*. terj. GMU Press, Yogyakarta: GMU Press, 1993.

Gerald Foly, *Global Warming: Who is Taking the Heat?*. London: Ponas Institute, 1991.

Hamka, *Tafsir al-Azhar*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984.

Harun M. Husein, *Lingkungan Hidup: Masalah Pengelolaan dan Penegakan Hukumnya*. Jakarta: Bumi Aksara, 1995.

Imam al-Bukhâri, *Shahîh al-Bukhâri*. Beirut: Dâr Ibn Katsir_al-Yamâmah, 1987.

Mujiyono Abdillah, *Fikih Lingkungan Fikih Lingkungan, Panduan Spiritual Hidup Berwawasan Lingkungan*. Yogyakarta: UPP AMP YKPN, 2005.

NASA, "Global Warming to Cause More Severe Tornadoes, Storms, Fox News," August 31, 2007

Richard N. Cooper, *Kebijakan Lingkungan dan Sumber Daya Bagi Ekonomi Dunia.* Jakarta: PT. Rosda Jayaputra, 1997.

Saryono, *Pengelolaan Hutan, Tanah dan Air dalam Perspektif al-Quràn.* Jakarta: Pustaka al-Husna Baru, 2002.

Summary for Policymakers. (PDF) Climate Change 2007: The Physical Science Basis. Contribution of Working Group I to the Fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change. Intergovernmental Panel on Climate Change. URL diakses pada 02-02-2007

Yusuf al-Qaradhawi, *Kaifa Nataàmal maà al-Sunnah al-Nabawiyyah.* USA: al-Ma'had al-Àlami li al-Fikr al-Islami, 1993.

Yusuf al-Qardhawi, *Islam Agama Islam Agama Ramah Lingkungan,* terj. Abdullah Hakam Shah, dkk. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2002.

Al-Zarqani, *Syarah al-Zarqani.* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1411 H.

Kompas 20 Okrober 2007

Al-Qur'an al-Karim.

ABORSI DALAM PERSPEKTIF HADIS

Oleh: Dr. Alfatih Suryadilaga, M.Ag.[1*]

A. Pendahuluan

Istilah aborsi sudah menjadi sesuatu yang common sense. Keberadaannya tidak hanya ditemukan di dalam istilah ilmu kedokteran, melainkan juga sudah menjadi bagian dari masyarakat di dalam kehidupan modern.[2] Hal itulah yang menjadikan aborsi sebagai sebuah persoalan kemanusiaan abad ke keinian yang harus segera diminimalisir dan dicari akar penyebabnya. Dari sinilah timbul persoalan aborsi tidak hanya sekedar pro life atau pro choice untuk diselesaikan dalam sentuhan agama dan etika kemanusiaan.[3]

1.* Dosen Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

2. Sebagai contoh di Amerika Serikat tahun 1990 kasus-kasus pelaku aborsi sangat banyak jumlahnya, bahkan jumlah korban aborsi melebihi korban kematian akibat kecelakaan, atau lainnya seperti korban perang sipil (*civil war*). Sementara di Indonesia tidak bisa diprediksi secara akurat. Namun dalam perkiraan BKKBN jumlahnya lebih dari 2 juta dalam setiap tahunnya. Lihat http :// www.aborsi.org/statistik.htm.

3. Lihat Gregorius C Hinggins, *8 Dilema Moral di pihak manakah anda?* (Yogyakarta: Kanisius, 2006), 45-62. Secara keagaman kajian tentang aborsi sudah banyak dilakukan melalui kajian fiqih atau hukum Islam. Sebagai contoh adalah pembahasan yang dilakukan oleh Yusuf al-Qaradhawi dalam Yusuf al-Qaradhawi, *Fatwa-fatwa Kontemporer* (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), atau kitab-kitab lain yang berdasarkan *search engine* lewat *google* seperti Fathiyyah Mustafa 'Atawi, *al-Ijhad bain al-Syar'i wa al-Qanuni wa al-Tib*, (2001), Ibrahim ibn Muhammad Qasim ibn Muhammad Rahim. *ahkam al-Ijhad fi fiqh al-Islamy* (2002), Muh}ammad 'Abd al-Mu'ti Hattu الإجهاض ضرورة قومية والإعتقاد قضية علمي (1994), dan dalam konteks ke-Indonesiaan sudah ada Fatwa MUI no. 4 tahun 2005.

Salah satu informasi tentang aborsi dapat diperoleh dari Hadis.[4] Di dalam al-Qur'an tidak ditemukan secara jelas tentang persoalan aborsi melainkan hanya larangan untuk melakukan membunuh anak akibat kemiskinan,[5] sejarah kebiasaan masyarakat Arab Jahiliyah yang membunuh anak perempuan[6] dan proses penciptaan manusia.[7] Di dalam hadis ditemukan persoalan aborsi terkait adanya kasus yang terjadi pada zaman Rasulullah saw. [8]

Artikel ini akan membahas persoalan aborsi dalam perspektif hadis. Sebelum memasuki persoalan yang terkait erat dengan pemahaman hadis, akan dibahas terlebih dahulu persoalan aborsi dan problem sosial masyarakat. Pemaparan teks-teks hadis yang terkait erat dengan aborsi menjadi bahasan selanjutnya dan diakhiri dengan pemaknaan hadis-hadis tentang aborsi dalam konteks kebahasaan, kesejarahan, perkembangan peikiran melalui analisis ensiklopedis dan konteks kekinian.

B. Aborsi dan Problem Sosial Masyarakat: Pengertian dan Mengurai Masalah

1. Memahami Istilah Aborsi dalam Tradisi Kedokteran dan Fiqih

Untuk memahami aborsi, disiplin ilmu yang sering dijadikan rujukan adalah kedokteran untuk mendapatkan gambaran secara fisik aborsi dan perkembangan janin. Bidang keilmuan lain yang sering mengkaji aborsi adalah fiqih yaitu dalam konteks masalah

---

4. Keberadaannya dalam kerangka ajaran Islam merupakan penjelas terhadap apa yang ada di dalam al-Qur'an. Lihat QS. al-Nahl (16): 44 Di samping itu, peranannya semakin penting jika di dalam ayat-ayat al-Qur'an tidak ditemukan suatu ketetapan, maka hadis dapat dijadikan dasar hukum dalam dalil-dalil keagamaan. Lihat misalnya dalam QS. al-A'raf (7): 107-108 dan sebagainya.

5. Lihat Q.S. al-An'am (6): 151 dan al-Isra' (17): 31.

6. Lihat Q.S. al-takwir [88]: 1-8. Uraian penjelasan tentang persoalan ini lihat M. Quraish Shihab, *Secercah Cahaya Ilahi, Hidup Bersama al-Quran* (Bandung: Mizan, 2007), 284-289.

7. Ayat yang merujuk persoalan ini Sangat banyak salah satu di antaranya adalah Q.S. al-Sajdah (32): 7-9, al-Tariq (86): 5-7, al-Qiyamah (75): 37-39, al-Mu'minun (23): 12-14 dan sebagainya. Pemahaman atas ayat-ayat tersebut penting untuk dijadikan pedoman dalam menilai hukum aborsi.

8. Lihat misalnya dalam hadis no. 6399 yang terjemahannya adalah: *Rasulullah telah memutuskan untuk pembunuhan janin wanita Bani Lihyan dengan gurrah 1 budak pria atau wanita* dalam Sahih Bukhari, CD *Maktabah Syamilah*.

keagamaan yang dijadikan justifikasi persoalan hukumnya. Dua disiplin keilmuan inilah yang dijadikan patokan dalam menjelaskan defenisi operasional aborsi.

Secara kebahasaan aborsi berasal dari bahasa Inggris, *abortion* yang berarti *termination of pregnancy, failure of a plan.*[9] Dalam bahasa Arab dikenal berbagai istilah yaitu *imlas}* (aborsi), dan penghentian kehamilan (*al-ijhad}*/الإجهاض), *isqat* (menjatuhkan), *t}arh}* (membuang) dan *ilqa'* (melempar). Secara istilah didefenisikan:

> *"**Abortion,**" in its most commonly used sense, refers to the deliberate early termination of pregnancy, resulting in the termination of the embryo or fetus. Medically, the term also refers to the early termination of a pregnancy by natural causes ("spontaneous abortion" or miscarriage, which ends 1 in 5 of all pregnancies, usually within the first 13 weeks) or to the cessation of normal growth of a body part or organ. What follows is a discussion of the issues related to deliberate or "induced" abortion.*[10]

Dari istilah di atas dapat dikatakan bahwa aborsi merupakan istilah untuk kegiatan pengguguran kandungan atau dalam dunia kedokteran dikenal dengan istilah "abortus". Berarti pengeluaran hasil konsepsi (pertemuan sel telur dan sel sperma) sebelum janin dapat hidup di luar kandungan. Ini adalah suatu proses pengakhiran hidup dari janin sebelum diberi kesempatan untuk bertumbuh. Ada tiga macam bentuk aborsi, yaitu: aborsi spontan (alamiah), aborsi buatan (sengaja), dan aborsi terapeutik (medis).

Semakna dengan dengan *abortion* adalah *miscarriage* yang didefenisikan dengan:

> *"**Miscarriage**" is the lay term for the natural or accidental termination of a pregnancy at a stage where the fetus is incapable of surviving. The medical term for it is "abortion"; when the abortion is not deliberately induced, it is termed a "spontaneous abortion," so that is a synonym for "miscarriage." Miscarriages can occur for many reasons, not all of which can be identified. A miscarriage can result from maternal exposure to certain chemicals, diseases, or physical trauma (including x-rays or insect bites as well as falls or blows), or it may result from biological defects in the mother or in the developing fetus.*
>
> *Most such terminations occur very early in pregnancy, during the first trimester, and many people restrict the term "miscarriage" to terminations during the second trimester. Miscarriages frequently occur so early that the*

---

9. Lihat http://www.websters-online-dictionary.org/definition/abortion

10. Lihat http://www.websters-online-dictionary.org/definition/abortion

woman is not even aware that she is pregnant. Some women are prone to miscarry; the term "habitual abortion" describes the condition where three consecutive pregnancies have terminated before 20 weeks gestation.[11]

Dari pengertian di atas dapat dikatakan bahwa keguguran adalah istilah untuk penghentian secara alami. Dalam istilah medis disebut dengan pengguguran. Ketika pengguguran itu tidak sengaja atau pengguguran secara spontan sehingga dapat disebut juga dengan keguguran/kegagalan. Keguguran/kegagalan dapat terjadi untuk banyak pertimbangan dan tidak semuanya dapat dikenali secara jelas. Suatu keguguran dapat diakibatkan oleh minumnya sang ibu atas bahan-kimia yang tertentu, penyakit-penyakit, atau trauma secara fisik (termasuk sinar-rontgen atau serangga menggigit seperti juga air terjun atau pukulan-pukulan), atau mungkin diakibatkan oleh biologi kerusakan ibu atau di dalam mengembangkan janin. Penghentian kehamilan seperti itu terjadi di awal kehamilan, selama trimester yang pertama, dan banyak orang membatasi istilah "keguguran" dengan penghentian selama trimester yang kedua. Keguguran sering terjadi maka awal bahwa wanita bukanlah bahkan sadar bahwa dia adalah hamil. Beberapa wanita-wanita cenderung akan gagal; istilah pengguguran di sini adalah sebelum usia 20 minggu dari kehamilan.

Dari dua pengertian dalam bidang medis di atas dapat dikatakan bahwa aborsi berbeda dengan keguguran. Keguguran adalah disebabkan secara alami yang dapat meyebabkan janin tidak bisa bertahan lama di dalam rahim. Sedangkan aborsi dilakukan secara sadar baik atas indikasi medis ataupun tidak. Kebanyakan indikasi yang sering dijadikan alasan untuk melakukan aborsi adalah kehamilan yang tidak diinginkan.

Dalam kaca mata fiqih, masalah aborsi dibedakan antara istilah *imlash* (aborsi, pengguguran kandungan) dengan *isqâth* (penghentian kehamilan). *Imlash* adalah menggugurkan janin dalam rahim wanita hamil yang dilakukan dengan sengaja untuk menyerang atau membunuhnya.[12]

Penggunaan istilah kedokteran di atas penting karena masalah aborsi sangat terkait erat dengan persoalan kehidupan

---

11. Lihat http://www.websters-online-dictionary.org/definition/miscarriage

12.Lihathttp://konsultasi.wordpress.com/2007/01/18/bagaimana-islam-memandang-aborsi/

janin (manusia) yang di dalamnya banyak dikaji oleh ilmu tersebut. Masih dalam kerangka pemahaman yang lebih komprehensif, maka diperlukan juga pemhasan masalah aborsi dalam konteks hukum Islam, khususnya fiqih. Di mana disiplin ilmu inilah yang dijadikan pegangan ulama dalam melihat persoalan aborsi dalam konteks keagamaan.

2. Problem Masyarakat Modern

Sekarang ini masalah aborsi bukan sekedar masalah kemanusiaan atau kedokteran biasa melainkan sudah menjadi persoalan yang menggelobal dan tidak hanya dalam konteks lokal Indonesia. Berdasarkan sebuah survey[13] disebutkan bahwa aborsi sudah merata di seluruh dunia dan dalam waktu yang lama. Korban pelaksanaan abrosi cukup banyak lebih dari 5 juta orang. 89 % di antara mereka melakukan aborsi tidak disebabkan oleh indikasi medis. Negara-negara yang cukup banyak adanya aborsi adalah seperti di Palestina, Manila, Portugal, di negara Arab juga demikian banyak tetapi tidak ditemukan data yang jelas berapa korban yang dapat dihitung. Perlindungan atas kejahatan aborsi harus segera dilakukan.

Kebanyakan korban tidak lain adalah perempuan dan anak-anak. Mereka inilah yang harus dilindungi.[14] Perlu pencarian akar persoalan aborsi secara mendalam sehingga dapat megurai kekusutan benang hitam yang merenda kaum perempuan dan anak-anak. Tentu tidak cukup hanya sebatas himbauan secara keagaamaan seperti melalui keputusan MUI atau yang sejenis lainnya. Fatwa atau UU tentang medis tidak menyelesaikan masalah. Aborsi tetap jalan seperti mengalirnya air.

Ternyata tingkat kemakmuran tidak otomatis bisa menekan adanya aborsi. Beradasarkan data yang ada di AS yang *nota bene* negara maju menyisihkan persoalan yang pedih tentang hal ini.

---

13. http://www.yasaloonak.net/articles/ijhad.asp#%E3%D4%E6%E5

14. Kusmaryanto, *Tolak Aborsi Budaya Kehidupan vs Budaya Kematian* (Yogyakarta: Kanisius, 2005), lihat juga Kusmaryanto, *Kontrovesi Aborsi* (Jakarta: Grasindo, 2004), 192-194. lihat juga Abdullahi Ahmed an-Naim dkk., *Islam dan Negara Sekuler Menegosisikan Masa Depan Syari'ah* terj. (Bandung: Mizan, 2006), 247. tentang korban anak-anak lebih banyak diakibatkan seperti akibat trafficking child (perdagangan anak). Lihat Muhammad Alfatih Suryadilaga, "Trafficking dalam Hadis dan Perkembangannya dalam Konteks Kekinian" dalam Musawa Jurnal Studi Gender dan Islam, Vol 4, N0. 3 Oktober 2006, 311-335.

Korban aborsi di negeri Paman Sam tersebut jumlahnya di atas 500 ribu orang yang jumlahnya melebih korban akibat *civil war*. Demikian juga dengan negara-negara yang berkembang juga lebih nyata adanya aborsi.

Penanaman etika dan hubungan yang sehat di antara masyarakat berupa pengawasan secara tidak langsung akan bisa dijadikan untuk alat mengurai kekusutan di atas. Atau pemberian sanksi yang lebih berat terhadap pelakunya baik secara yuridis formal maupun sosial kemasyarakatan. Kesemuanya dibingkai dalam kesadaran keberagamaan setiap komponen masyarakat karena semua agama tidak mendukung adanya aborsi, apalagi yang diakibatkan dari prostitusi dan *trafficking women and child*.

C. Teks-teks Hadis Berbicara tentang Aborsi

Untuk mendapatkan informasi aborsi di dalam hadis diperlukan penelusuran secara komprehensif tentang keberadaan aktivitas aborsi di zaman Rasulullah dan informasi lain tentang perkembangan janin di dalam kandungan. Persoalan perkembangan janin menjadi penting dikarenakan untuk menjustifikasi pelaku aborsi.

Berdasarkan istilah-istilah yang terkait erat dengan pesoalan aborsi di atas kemudian diadakan penelusuran melalui CD *Mawsû'at al-Hadis al-Syarif*, CD *Maktabah Alfiyah li al-Sunnah al-Nabawiyah* dan CD *Maktabah Syamilah*. Istilah yang digunakan adalah memakai kata *gurrah* untuk masalah aborsi dan *alaqah* untuk perkembangan janin. Istilah الإجهاض tidak ditemukan di dalam hadis.

Adapun hasil penelusuran lewat CD *Mawsu'at al-Hadis al-Syarif* melalui kata *gurrah* ditemukan di 95 tempat dan yang sesuai dengan konteks aborsi sebanyak 62 buah dengan rincian:

Sementara di dalam CD *Maktabah Alfiyah li al-Sunnah al-Nabawiyah*, terdapat data ditemukan 204 hadis namun setelah diteliti yang sesuai dengan tema aborsi hanya 74 hadis yang tersebar di:

No.	Nama Kitab	Jml	No.	Nama kitab	Jml
1.	صحيح مسلم	1	13	سنن ابن ماجه	1
2.	المتقى لابن الجارود	2	14	مصنف ابن أبي شيبة	7

3.	صحيح البخاري	3	15	مصنف عبد الرزاق	4
4.	صحيح ابن حبان	2	16	شرح معاني الآثار	2
5.	مسند أبي عوانة	5	17	معتصر المختصر	2
6.	سنن الترمذي	2	18	المعجم الأوسط	1
7.	سنن الدارمي	2	19	مسند أحمد	6
8.	سنن البيهقي الكبرى	7	20	سند ارث(زوائدالهيثمي)	1
9.	سنن الدارقطني	1	21	مسند الطيالسي	2
10	سنن أبي داود	1	22	مسند أبي يعلى	2
11	السنن الكبرى	2	23	المعجم الكبير	4
12	سنن النسائي (المجتبى)	4	Jumlah		74

Untuk data penelusuran melalui CD *Maktabah Syamilah* diperoleh sebanyak 290 buah hadis. Jumlah tersebut belum diseleksi dan terdapat dalam kitab-kitab hadis yang ditulis ulama *mutaqaddimîn* dan *muta'akhkhirîn*. Untuk kasus pemaknaan hadis, maka hadis-hadis yang akan disebutkan cukup sebagian saja yang dianggap *mu'tabarah* di antara ummat Islam, karena kitab inilah yang *representative* dijadikan rujukan.

Adapun di antara bunyi teksnya adalah sebagai berikut:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنِ ابْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ أَنَّهُ قَالَ قَضَى رَسُولُ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم – فِى جَنِينِ امْرَأَةٍ مِنْ بَنِى لَحْيَانَ سَقَطَ مَيِّتًا بِغُرَّةٍ عَبْدٍ أَوْ أَمَةٍ . ثُمَّ إِنَّ الْمَرْأَةَ الَّتِى قَضَى عَلَيْهَا بِالْغُرَّةِ تُوُفِّيَتْ ، فَقَضَى رَسُولُ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم – « بِأَنَّ مِيرَاثَهَا لِبَنِيهَا وَزَوْجِهَا، وَأَنَّ الْعَقْلَ عَلَى عَصَبَتِهَا ».[15]

15. Imam Bukhari, *Sahih Bukhari, Bab Mirasu Almar'ah Wal Zauj Ma'al Walad*, Maktabah Sya'milah. Juz XXII hlm 227.

Artinya:

Dari Qutaibah mengatakan dari al-Laits dari Ibn Syihab dari Ibn al-Musayyab dari Abu Hurairah bahwa dia berkata: Rasulullah SAW memberi keputusan dalam masalah janin dari seorang perempuan Bani Lihyan yang gugur dalam keadaan mati, dengan satu gurrah, yaitu seorang budak laki-laki atau perempuan. Kemudian bahwa perempuan yang telah diputuskan memerdekakan budak tersebut jika meniggal, maka Rasul SAW memtuskan bahwa warisannya adalah untuk anak dan suaminya, dan denda dimasukkan dalam ashabah. (H.R Bukhari)

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ . أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم – قَضَى فِى جَنِينِ امْرَأَةٍ مِنْ بَنِى لِحْيَانَ بِغُرَّةٍ عَبْدٍ أَوْ أَمَةٍ . ثُمَّ إِنَّ الْمَرْأَةَ الَّتِى قَضَى عَلَيْهَا بِالْغُرَّةِ تُوُفِّيَتْ ، فَقَضَى رَسُولُ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم – أَنَّ مِيرَاثَهَا لِبَنِيهَا وَزَوْجِهَا ، وَأَنَّ الْعَقْلَ عَلَى عَصَبَتِهَا.[16]

وَحَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا لَيْثٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنِ ابْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ أَنَّهُ قَالَ قَضَى رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- فِى جَنِينِ امْرَأَةٍ مِنْ بَنِى لِحْيَانَ سَقَطَ مَيِّتًا بِغُرَّةٍ عَبْدٍ أَوْ أَمَةٍ ثُمَّ إِنَّ الْمَرْأَةَ الَّتِى قُضِىَ عَلَيْهَا بِالْغُرَّةِ تُوُفِّيَتْ فَقَضَى رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- بِأَنَّ مِيرَاثَهَا لِبَنِيهَا وَزَوْجِهَا وَأَنَّ الْعَقْلَ عَلَى عَصَبَتِهَا.[17]

حَدَّثَنَا عَلِىُّ بْنُ سَعِيدٍ الْكِنْدِىُّ الْكُوفِىُّ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِى زَائِدَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ أَبِى سَلَمَةَ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ قَالَ قَضَى رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- فِى الْجَنِينِ بِغُرَّةٍ عَبْدٍ أَوْ أَمَةٍ . فَقَالَ الَّذِى قُضِىَ عَلَيْهِ أَنُعْطِى مَنْ لاَ

16. Imam Bukhari, *Sahih Bukhari, Bab Miratsu Almar'ah Wal Zauj Ma'al Walad,* Maktabah Syamilah. Juz XXII hlm 498.

17. Imam Muslim, *Sahih Muslim, Bab Diyatul Janin Wa Wujubu Diyat Filqatl,* Maktabah Syamilah, Juz V hlm. 110.

شَرِبَ وَلاَ أَكَلَ وَلاَ صَاحَ فَاسْتَهَلَّ فَمِثْلُ ذَلِكَ يُطَلُّ. فَقَالَ النَّبِىُّ -صلى الله
عليه وسلم- « إِنَّ هَذَا لَيَقُولُ بِقَوْلِ شَاعِرٍ بَلْ فِيهِ غُرَّةٌ عَبْدٌ أَوْ أَمَةٌ ». وَفِى
الْبَابِ عَنْ حَمَلِ بْنِ مَالِكِ بْنِ النَّابِغَةِ وَالْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ. قَالَ أَبُو عِيسَى
حَدِيثُ أَبِى هُرَيْرَةَ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ أَهْلِ
الْعِلْمِ. وَقَالَ بَعْضُهُمُ الْغُرَّةُ عَبْدٌ أَوْ أَمَةٌ أَوْ خَمْسُمِائَةِ دِرْهَمٍ. وَقَالَ بَعْضُهُمْ أَوْ
فَرَسٌ أَوْ بَغْلٌ.[18]

Artinya:
Dari Ali ibn Sa'id al-Kindi al-Kufi mengatakan dari ibn Abi Zaidah dari Muhammad ibn Amru dari Abi Salamah dari Abu Hurairah, ia berkata: Rasulullah telah memutuskan dalam hal janin dengan gurrah, baik budak laki-laki atau perempuan. Maka berkata kepada yang telah diputuskan perkaranya, apakah kami memberi orang yang tidak minum dan tidak makan dan tidak bersuara, dst. Maka jawab Nabi SAW : "Sesungguhnya ini hanya dikatakan oleh seorang penyair, tapi tetap padanya gurrah, yakni memerdekakan budak baik laki-laki maupun perempuan".

Adapun hasil penelusuran hadis tentang perkembangan janin lewat CD *Mawsû'at al-Hadîs al-Syarîf* melalui kata *'alaqah,* ditemukan di 95 tempat dan yang sesuai dengan tema perkembangan jani sebanyak 62 buah dengan rincian:

No.	Nama kitab	Jmlh	No.	Nama kitab	Jml
1.	Sahih Bukhari	4	5.	Sunan Ibnn Majah	1
2.	Sahih Muslim	15	6.	Musnad Ahmad	4
3.	Sunan Tirmizi	1	7.	Sunan al-Darimi	1
4.	Sunan Abu Dawud	1	8.	Jumlah	62

18. Imam Tirmizi, *Sunan Tirmizi, Bab Ma Ja'a fi Diyatil Janin,* Maktabah Syamilah, Juz V hlm. 450.

Sementara di dalam CD *Maktabah Alfiyah li al-Sunnah al-Nabawiyah,* terdapat data ditemukan 108 hadis namun setelah diteliti yang sesuai dengan tema perkembangan janin hanya 56 hadis yang tersebar di:

No.	Nama kitab	Jml	No.	Nama kitab	Jml
1.	صحيح مسلم	2	13	سنن ابن ماجه	1
2.	المستدرك على الصحيحين	1	14	مصنف ابن أبي شيبة	7
3.	صحيح البخاري	5	15	مصنف عبد الرزاق	6
4.	صحيح ابن حبان	4	16	شرح معاني الآثار	2
5.	مجمع الزوائد	1	17	معتصر المختصر	1
6.	الجامع لمعمر بن راشد	1	18	المعجم الأوسط	1
7.	مسند البزار	1	19	مسند أحمد	5
8.	مسند الشاشي	3	20	مسند الطيالسي الحارث (زوائدالهيثمي)	1
9.	المعجم الأوسط	1	21	مسند الطيالسي	2
10	معجم شيوخ أبي بكر الإسماعيلي	2	22	مسند أبي يعلى	2
11	مسند الحميدي	1	23	المعجم الكبير	4
12	المعجم الصغير	2		**Jumlah**	56

Penelusuran lewat CD *Maktabah Syamilah* terdapat 184 hadis yang menyebutkan kata *'alaqah*. Secara detail hadis tidak disebutkan untuk efisiensi. Adapun bunyi teks hadis tentang Perkembangan janin di dalam kandungan[19]

حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا الْأَعْمَش سَمِعْتُ زَيْدَ بْنُ وَهَبِ سَمِعْتُ عَبْدَ اللهِ بْنُ مَسْعُوْدٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يَقُوْلُ: حَدَّثَنَا رَسُوْلُ اللهِ صَلىَّ اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ

19. Lihat Muhammad ibn Ismail Abu Abdullah al-Bukhari, *Sahih Bukhari,* juz III, pentahqiq Mustafa Dib al-Baga (Beirut: Dar Ibn Kasir al-Yamamah, 1987), 1174, 1212 dan juz VI h, 2433. no 3036 dalam maktabah Syamilah hadis, Maktabah Syamilah, no 2969. juz 10, 485

وَهُوَ الصَّادِقُ الْمَصْدُوْقُ (إِنَّ خَلْقَ أَحَدِكُمْ يُجْمَعُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِيْنَ يَوْمًا وَأَرْبَعِيْنَ لَيْلَةً ثُمَّ يَكُوْنُ عَلَقَةً مِثْلَهُ ثُمَّ يَكُوْنُ مُضْغَةً مِثْلَهُ ثُمَّ يُبْعَثُ إِلَيْهِ الْمَلَكُ فَيُؤْذَنُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ فَيَكْتُبُ رِزْقَهُ وَأَجَلَهُ وَعَمَلَهُ وَشَقِيٌّ أَمْ سَعِيْدٌ ثُمَّ يُنْفَخُ فِيْهِ الرُّوْحُ فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ حَتَّى لاَ يَكُوْنُ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ إِلاَّ ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ فَيَدْخُلُ النَّارَ . وَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ حَتَّى مَا يَكُوْنُ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ إِلاَّ ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ عَمَلَ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَيَدْخُلُهَا).[20]

Adam menceritakan kepada kami, dia berkata "Syu'bah menceritakan kepada kami", dia menceritakan A'masy berkata "Aku mendengar Zaid bin Wahab" dia berkata "Aku mendengar Abdullah bin Mas'ud r.a" berkata "Rasulullah saw. mengatakan kepada kami – dan dia adalah orang jujur dan terpercaya – (Sesungguhnya penciptaan kamu sekalian yakni dikumpulkan di dalam perut ibunya selama empat puluh hari empat puluh malam, kemudian menjadi 'alaqah selama itu pula kemudian menjadi mudgah selama itu pula kemudian Allah mengutus kepadanya seorang malaikat, maka ia menyerukan kepadanya empat catatan, maka ditulislah rezeqinya, ajalnya, amal perbuatannya, hina atau mulia hidupnya, kemudian ditiupkan ruh kedalamnya, maka sungguh ada salah seorang diantara kalian telah mengerjakan amalan ahli surga sampai-sampai jarak antara keduanya hanya satu hasta, namun kemudian ia mendahului catatannya dan mengerjakan amalan ahli neraka maka masuklah ia ke dalam neraka. Dan sungguh ada salah seorang diantara kalian yang telah mengerjakan amalan ahli nereka sampai-sampai jarak antara keduanya hanya satu hasta maka kemudian dia mendahului catatannya dan mengerjakan amalan ahli surga maka masuklah ia kedalamnya). (H.R Bukhari)

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِى شَيْبَةَ حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ وَوَكِيعٌ وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ الْهَمْدَانِىُّ - وَاللَّفْظُ لَهُ - حَدَّثَنَا أَبِى وَأَبُو مُعَاوِيَةَ وَوَكِيعٌ قَالُوا

20. Bukhari, *Sahih Bukhari, Bab Walaqad Sabaqat Kalimatu Rabbina,* Maktabah Syamilah. Juz VI hlm. 2713. Hadis ini juga diriwayatkan melalui banyak jalur bil makna, diantaranya melalui jalur Hasan ibn Rabi' (*Bab Zikrul Malaikah,* Maktabah Syamilah. Juz XI, 352), dan melalui jalur 'Umar ibn Hafsh. (*Bab Khalqu Adam Salawatullah Alaihi Wa Zurriyyatihi,* Maktabah Sya>milah. Juz XI, 490).

حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ عَنْ زَيْدِ بْنِ وَهْبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- وَهُوَ الصَّادِقُ الْمَصْدُوقُ «إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِى بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ يَكُونُ فِى ذَلِكَ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَكُونُ فِى ذَلِكَ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يُرْسَلُ الْمَلَكُ فَيَنْفُخُ فِيهِ الرُّوحَ وَيُؤْمَرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ بِكَتْبِ رِزْقِهِ وَأَجَلِهِ وَعَمَلِهِ وَشَقِىٌّ أَوْ سَعِيدٌ فَوَالَّذِى لاَ إِلَهَ غَيْرُهُ إِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ حَتَّى مَا يَكُونَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلاَّ ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ فَيَدْخُلُهَا وَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ حَتَّى مَا يَكُونَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلاَّ ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَيَدْخُلُهَا».[21]

Abu Bakar ibn Abi Syaibah menceritakan kepada kami, ia berkata "Abu Muawiyah dan Waki' menceritakan kepada kami" juga Muhammad ibn Abdullah ibn Numair al-Hamdany – teks ini kepunyaannya – menceritakan "Ayahku dan ayah Mu'awiyah, juga Waki' berkata kepadaku, A'masy berkata kepada kami dari Zaid bin Wahb dari 'Abdillah, ia berkata: (Rasulullah bersabda – dan ia adalah seorang yang sangat dipercaya – "Sesungguhnya kalian dikumpulkan di dalam perut ibunya selama empat puluh hari kemudian menjadi 'alaqah selama itu pula kemudian menjadi mudgah selama itu pula kemudian diutus seorang malaikat, maka ditiupkan ruh kedalamnya, dan ia disuruh menulis empat catatan, yakni mencatat rezeqinya, ajalnya, amal perbuatannya, dan hina atau mulia hidupnya. Maka yang tiada Tuhan selain-Nya sungguh ada diantara kalian yang telah mengerjakan amalan ahli surga sampai-sampai jarak keduanya hanya satu hasta, namun ia mendahului catatannya dan mengerjakan amalan ahli neraka maka masuklah ia kedalamnya, dan sungguh ada diantara kalian yang telah mengerjakan amalan ahli neraka sampai-sampai jarak keduanya hanya satu hasta, namun ia kemudian mendahului catatannya dan mengerjakan amalan ahli surga maka masuklah ia kedalamnya). (HR. Muslim)

21. Imam Muslim, *Shahih Muslim, Bab Kaifiyatu Khalqi Adamiy fi Batni Ummihi,* Maktabah Syamilah, Juz VIII, 44.

حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ النَّمَرِىُّ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ - الْمَعْنَى وَاحِدٌ وَالإِخْبَارُ فِى حَدِيثِ سُفْيَانَ - عَنِ الأَعْمَشِ قَالَ حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ وَهْبٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ قَالَ حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- وَهُوَ الصَّادِقُ الْمَصْدُوقُ « إِنَّ خَلْقَ أَحَدِكُمْ يُجْمَعُ فِى بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يُبْعَثُ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيُؤْمَرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ فَيُكْتَبُ رِزْقُهُ وَأَجَلُهُ وَعَمَلُهُ ثُمَّ يُكْتَبُ شَقِىٌّ أَوْ سَعِيدٌ ثُمَّ يُنْفَخُ فِيهِ الرُّوحُ فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ حَتَّى مَا يَكُونَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلاَّ ذِرَاعٌ أَوْ قِيدُ ذِرَاعٍ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ فَيَدْخُلُهَا وَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ حَتَّى مَا يَكُونَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلاَّ ذِرَاعٌ أَوْ قِيدُ ذِرَاعٍ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَيَدْخُلُهَا ».[22]

Hafsh ibn 'Umar an-Numariy menceritakan kepada kami, ia berkata " Syu'bah menceritkan kepada kami" ia berkata " Muhammad ibn Katsir menceritkan kepada kami" ia berkata Sufyan mengabarkan kepada kami – maknanya sama tetapi periwayatannya melalui hadits sufyan – dari al-A'masy, ia berkata " Zaid bin Wahab menceritakan kepada kami" ia berkata "Abdullah ibn Mas'ud mengatakan kepada kami" ia berkata "Rasulullah SAW mengatakan kepada kami – dan dia adalah orang yang jujur dan sangat terpercaya – (Sesungguhnya penciptaan kamu yakni dikumpulkan/dipertemukan (sel sperma dan ovum) di dalam perut ibunya selama empat puluh hari kemudian menjadi 'alaqah selama itu pula, kemudian menjadi mudgah selama itu pula, kemudian diutus seorang malaikat kepadanya, dan disuruh dengan empat ketentuan, maka ditetapkanlah rezeqinya, ajalnya, amal perbuatannya, dan ditulis pula hina atau mulia hidupnya, kemudian ditiupkan ruh kepadanya. Maka sungguh ada diantara kalian yang telah mengerjakan amalan amalan ahli surga sampai-sampai jarak antara keduanya hanya sebatas satu hasta namun kemudian ia mendahului ketetapannya, kemudian mengerjakan amalan amalan

22. Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud, Bab Fil Qadar*, Maktabah Syamilah, Juz XIII, 139.

ahli neraka maka masuklah ia kedalamnya. Dan sungguh ada pula diantara kalian yang telah mengerjakan amalan amalan ahli neraka, namun kemudian ia mendahului ketetapanya dan mengerjakan amalan-amalan ahli surga, maka masuklah ia kedalamnya). (H.R Abu Dawud)

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ حَدَّثَنِى أَبِى حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنِ الأَعْمَشِ وَوَكِيعٌ حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ قَالَ حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ وَهْبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- وَهُوَ الصَّادِقُ الْمَصْدُوقُ قَالَ « إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِى بَطْنِ أُمِّهِ فِى أَرْبَعِينَ يَوْماً - أَوْ قَالَ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً قَالَ وَكِيعٌ لَيْلَةً - ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ - ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ - ثُمَّ يُرْسِلُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَيْهِ الْمَلَكَ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ عَمَلِهِ وَأَجَلِهِ وَرِزْقِهِ وَشَقِىٌّ أَوْ سَعِيدٌ ثُمَّ يُنْفَخُ فِيهِ الرُّوحُ فَوَالَّذِى لاَ إِلَهَ غَيْرُهُ إِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلاَّ ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيُخْتَمُ لَهُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ فَيَكُونُ مِنْ أَهْلِهَا وَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلاَّ ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيُخْتَمُ لَهُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَيَكُونُ مِنْ أَهْلِهَا ».[23]

Abdullah menceritakan kepada kami, ia berkata "Ayahku menceritakan kepadaku" ia berkata "Yahya menceritakan kepada kami" dari al-A'masy dan Waki' mereka menceritakan "Zaid ibn Wahab menceritakan kepada kami" ia berkata dari Abdullah ia berkata "Rasulullah saw. mengatakan kepada kami – dan dia adalah orang yang jujur dan terpercaya – bersabda: " Sungguh kalian dikumpulkan/disatukan penciptaannya di dalam perut ibunya dalam empat puluh hari – atau empat puluh malam – kemudian menjadi 'alaqah selama itu pula, kemudian menjadi mudgah selama itu pula, kemudian dikirim oleh Allah swt seorang malaikat dengan empat tugas, yakni mencatat amal perbuatannya, ajalnya, rezeqinya, dan hina atau mulia hidupnya, kemudian ditiupkan ruh kepadanya. Maka yang tiada Tuhan selain-Nya, sesungguhnya diantara kalian ada yang telah mengerjakan amalan para ahli surga sampai-sampai jarak antara keduanya hanya satu hasta namun kemudian ia mendahului ketetapannya dan

---

23. Imam Ahmad, *Musnad Ahmad, Bab Musnad Ibn Mas'ud ibn Abdillah,* Maktabah Syamilah, Juz IX, 199.

> mengakhiri kehidupannya dengan amalan ahli neraka maka ia masuk dalam golongan tersebut. Dan sungguh ada diantara kalian yang telah mengerjakan amalan ahli neraka sampai-sampai jarak antara keduanya hanya sebatas satu hasta namun kemudian ia mendahului ketetapanya dan mengakhiri amalannya dengan amalan ahli surga, maka ia pun masuk kedalam golongan tersebut. (H.R Ahmad).

Dalam redaksi yang lain juga disebutkan kapan ditiupkannya ruh/nyawa kedalam janin sebagai permulaan kehidupan janin.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ وَزُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ - وَاللَّفْظُ لاِبْنِ نُمَيْرٍ - قَالاَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ عَنْ أَبِى الطُّفَيْلِ عَنْ حُذَيْفَةَ بْنِ أَسِيدٍ يَبْلُغُ بِهِ النَّبِىَّ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ « يَدْخُلُ الْمَلَكُ عَلَى النُّطْفَةِ بَعْدَ مَا تَسْتَقِرُّ فِى الرَّحِمِ بِأَرْبَعِينَ أَوْ خَمْسَةٍ وَأَرْبَعِينَ لَيْلَةً فَيَقُولُ يَا رَبِّ أَشَقِىٌّ أَوْ سَعِيدٌ فَيُكْتَبَانِ فَيَقُولُ أَىْ رَبِّ أَذَكَرٌ أَوْ أُنْثَى فَيُكْتَبَانِ وَيُكْتَبُ عَمَلُهُ وَأَثَرُهُ وَأَجَلُهُ وَرِزْقُهُ ثُمَّ تُطْوَى الصُّحُفُ فَلاَ يُزَادُ فِيهَا وَلاَ يُنْقَصُ ».[24]

> Dari Muhammad ibn Abdillah ibn Numir dan Zuhair ibn Harb – dan lafadz dari Ibn Numair – mereka berkata "Sufyan ibn 'Uyainah" mengatakan dari Amr ibn Dinar dari al-Tufail dari Hudzaifah ibn Asid sampai kepada Nabi SAW, beliau bersabda: "Seorang malaikat masuk kedalam nuthfah (zigot) setelah ia berada di dalam rahim selama empat puluh atau empat puluh lima malam, maka malaikat tersebut berkata: "Ya Tuhan, ia (dijadikan) hina atau mulia, maka ditulis keduanya, kemudian ia berkata lagi "Ya Tuhanku (ia dijadikan) laki-laki atau perempuan? Maka ditetapkan diantara keduanya, dan ditetapkan amalnya, peninggalannya, ajalnya, dan rezeqinya, kemudian dilipat dalam lembaran dan tidak bertambah atau berkurang (dari apa yang telah ditetapkan). (HR. Muslim)

حَدَّثَنِى مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ أَبِى خَلَفٍ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِى بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ أَبُو خَيْثَمَةَ حَدَّثَنِى عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَطَاءٍ أَنَّ عِكْرِمَةَ بْنَ خَالِدٍ حَدَّثَهُ أَنَّ أَبَا الطُّفَيْلِ حَدَّثَهُ قَالَ دَخَلْتُ عَلَى أَبِى سَرِيحَةَ حُذَيْفَةَ بْنِ أَسِيدٍ الْغِفَارِىِّ فَقَالَ سَمِعْتُ

24. Imam Muslim, *Sahih Muslim, Bab Kaifiyatu Khalqi Adamiy fi Batni Ummihi*, Maktabah Syamilah, Juz VIII, 45.

رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- بِأُذُنَىَّ هَاتَيْنِ يَقُولُ « إِنَّ النُّطْفَةَ تَقَعُ فِى الرَّحِمِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ يَتَصَوَّرُ عَلَيْهَا الْمَلَكُ ». قَالَ زُهَيْرٌ حَسِبْتُهُ قَالَ الَّذِى يَخْلُقُهَا « فَيَقُولُ يَا رَبِّ أَذَكَرٌ أَوْ أُنْثَى فَيَجْعَلُهُ اللَّهُ ذَكَرًا أَوْ أُنْثَى ثُمَّ يَقُولُ يَا رَبِّ أَسَوِىٌّ أَوْ غَيْرُ سَوِىٍّ فَيَجْعَلُهُ اللَّهُ سَوِيًّا أَوْ غَيْرَ سَوِىٍّ ثُمَّ يَقُولُ يَا رَبِّ مَا رِزْقُهُ مَا أَجَلُهُ مَا خُلُقُهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ اللَّهُ شَقِيًّا أَوْ سَعِيدًا ».[25]

Dari Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Khalaf dari Yahya ibn Abi Bukair dari Zuhair Abu Khaitsamah dari Abdullah bin 'Ata' dari Ikrimah ibn Khalid dari Ayah Tufail dari Abi Sarihah Hudzaifah ibn Asid al-Gifari ia mendengar Rasulullah saw. bersabda: "Sesungguhnya nuthfah terjadi di dalam rahim setelah selama empat puluh malam kemudian dibentuk oleh malaikat. Zuhair berkata "aku mengirakannya, berkatalah yang menciptakannya, (maka malaikat tadi berkata "Ya Tuhanku (ia dijadikan) laki-laki atau perempuan, maka Allah menjadikannya laki-laki atau perempuan, kemudian ia berkata lagi "Ya Tuhanku (ia dijadikan) lurus atau tidak, maka Allah menjadikannya lurus atau tidak, kemudian ia berkata lagi "Ya Tuhanku, bagaimana dengan rezeqinya, ajalnya, dan akhlaqnya, maka kemudian Allah pun menjadikannya hina atau mulia). (HR. Muslim)

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ حَدَّثَنِى أَبِى حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ أَنْبَأَنَا عَلِىُّ بْنُ زَيْدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عُبَيْدَةَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يُحَدِّثُ قَالَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- « إِنَّ النُّطْفَةَ تَكُونُ فِى الرَّحِمِ أَرْبَعِينَ يَوْماً عَلَى حَالِهَا لاَ تَغَيَّرُ فَإِذَا مَضَتِ الأَرْبَعُونَ صَارَتْ عَلَقَةً ثُمَّ مُضْغَةً كَذَلِكَ ثُمَّ عِظَاماً كَذَلِكَ فَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يُسَوِّىَ خَلْقَهُ بَعَثَ إِلَيْهَا مَلَكاً فَيَقُولُ الْمَلَكُ الَّذِى يَلِيهِ أَىْ رَبِّ أَذَكَرٌ أَمْ أُنْثَى أَشَقِىٌّ أَمْ سَعِيدٌ أَقَصِيرٌ أَمْ طَوِيلٌ أَنَاقِصٌ أَمْ زَائِدٌ قُوَّتُهُ وَأَجَلُهُ أَصَحِيحٌ أَمْ سَقِيمٌ قَالَ فَيُكْتَبُ ذَلِكَ كُلُّهُ ». فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ فَفِيمَ الْعَمَلُ إِذاً وَقَدْ فُرِغَ مِنْ هَذَا كُلِّهِ قَالَ « اعْمَلُوا فَكُلٌّ سَيُوَجَّهُ لِمَا خُلِقَ لَهُ ».[26]

---

25. Imam Muslim, *Sahih Muslim, Bab Kaifiyatu Khalqi Adamiy fi Bahni Ummihi*, Maktabah Syamilah, Juz VIII, 46.

26. Imam Ahmad, *Musnad Ahmad, Bab Musnad Ibn Mas'ud ibn Abdillah*, Maktabah Syamilah, Juz VIII, 146.

Dari Abdillah dari ayahnya dari Hasyim dari Ali bin Zaid ia mendengar dari Ubaidah ibn Abdillah mengabarkan Abdullah berkata "Rasulullah saw. bersabda: (Sesungguhnya nuthfah terbentuk di dalam rahim setelah empat puluh hari dalam keadaannya tidak berubah jiak lewat dari empat puluh hari kemudian menjadi 'alaqah kemudian menjadi mudgah selama itu pula kemudian demikian pula dengan tulang-tulangnya, maka jika Allah menghendakinya lurus akhlaqnya dikirimlah kepadanya seorang malaikat, maka berkatalah malaikat tersebut "Ya Tuhanku (ia dijadikan) laki-laki atau perempuan, hina atau mulia, pendek atau tinggi, kekurangan atau berlebih, bekalnya, ajalnya, benar atau rusak, maka Allah pun berfirman dan ditulis semuanya"). Maka seorang laki-laki dari suatu kaum berkata, maka bagaimana dengan amal perbuatan jika telah ditetapkan dari sini semuanya, maka Rasul bersabda: "Kerjakanlah maka akan diperlihatkan semua apa yang telah diciptakan untuknya). (H.R Ahmad)

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ حَدَّثَنِى أَبِى حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ حَدَّثَنَا الْخَطَّابُ بْنُ الْقَاسِمِ عَنْ خُصَيْفٍ عَنْ أَبِى الزُّبَيْرِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- « إِذَا اسْتَقَرَّتِ النُّطْفَةُ فِى الرَّحِمِ أَرْبَعِينَ يَوْماً أَوْ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً بَعَثَ اللَّهُ إِلَيْهَا مَلَكاً فَيَقُولُ يَا رَبِّ مَا رِزْقُهُ فَيُقَالُ لَهُ فَيَقُولُ يَا رَبِّ مَا أَجَلُهُ فَيُقَالُ لَهُ فَيَقُولُ ا رَبِّ ذَكَرٌ أَوْ أُنْثَى فَيُعْلَمُ فَيَقُولُ يَا رَبِّ شَقِىٌّ أَوْ سَعِيدٌ فَيُعْلَمُ ».[27]

Dari Abdillah dari ayahnya dari Ahmad ibn Abdil Malik dari al-Khattab ibn al-Qasim dari Khushaif dari Abi Zubair dari Jabir mengatakan, Rasulullah saw. bersabda:

" Jika nuthfah telah berada selama empat puluh hari di dalam rahim atau empat puluh malam, Allah mengutus kepadanya seorang malaikat maka malaikat itu berkata " Ya Tuhanku bagaimana rezeqinya, maka ditetapkanlah, kemudian bertanya lagi " Ya Tuhanku bagaimana ajalnya, maka ditetapkahlah, dan berkata lagi " Ya Tuhanku (ia dijadikan) laki-laki atau perempuan maka diberitahukan, dan berkata lagi " Ya Tuhanku (bagaimana hidupnya) hina atau mulia, maka diberitahukan pula)". (H.R Ahmad).

---

27. Imam Ahmad, *Musnad Ahmad, Bab Musnad Jabir ibn Abdillah,* Maktabah Syamilah, Juz XXXII, 196.

خْبَرَنَا أَبُو الْحَسَنِ : مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ دَاوُدَ الْعَلَوِىُّ أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ
مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الْحَافِظُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ بِشْرِ بْنِ الْحَكَمِ حَدَّثَنَا
سُفْيَانُ عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ عَنْ أَبِى الطُّفَيْلِ عَنْ حُذَيْفَةَ بْنِ أَسِيدٍ يَبْلُغُ بِهِ النَّبِىَّ
-صلى الله عليه وسلم- قَالَ :« يُوَكَّلُ الْمَلَكُ عَلَى النُّطْفَةِ بَعْدَ مَا تَسْتَقِرُّ فِى
الرَّحِمِ بِأَرْبَعِينَ يَوْمًا أَوْ خَمْسٍ وَأَرْبَعِينَ لَيْلَةً فَيَقُولُ أَىْ رَبِّ مَاذَا أَشَقِىٌّ أَوْ
سَعِيدٌ فَيَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فَيُكْتَبَانِ ثُمَّ يَقُولُ أَىْ رَبِّ ذَكَرٌ أَمْ أُنْثَى فَيَقُولُ اللَّهُ
عَزَّ وَجَلَّ فَيُكْتَبَانِ فَيُكْتَبُ عَمَلُهُ وَأَجَلُهُ وَرِزْقُهُ وَأَثَرُهُ ثُمَّ تُرْفَعُ الصُّحُفُ فَلاَ
يُزَادُ فِيهَا وَلاَ يُنْقَصُ ». رَوَاهُ مُسْلِمٌ فِى الصَّحِيحِ عَنْ زُهَيْرِ بْنِ حَرْبٍ وَغَيْرِهِ
عَنْ سُفْيَانَ.[28]

Dari Abul Hasan mengabarkan dari Muhammad ibn al-Hasan ibn Dawud al-'Alawiy dari Ahmad ibn Muhammad ibn al-Hasan al-Hafidz dari Abdurrahman ibn Bisyri ibn al-Hakim dari Sufyan dari Amr ibn Dinar dari Abi Thufail dari Hudzaifah dari Asid sampai pada Rasulullah saw. bersabda: " Seorang malaikat ditugaskan kepada sebuah nuthfah setelah berada di dalam rahim selama empat puluh atau empat puluh lima malam, maka ia berkata "Ya Tuhanku, (apa ketetapan untuknya) hina atau mulia, maka Allah swt. menetapkan diantara keduanya, kemudian ia berkata lagi " Ya Tuhanku (ia dijadikan) laki-laki atau perempuan, maka Allah pun berfirman, dan ditetapkan diantara keduanya, dan ditetapkan pula amalnya, ajalnya, rezeqinya, dan peninggalannya, kemudian diangkatlah catatan tersebut dan tidak akan ditambah atau dikurangi". (H.R Muslim) Hadis ini sahih dari Zuhair ibn Harb dan lainnya juga dari Sufyan.

Berdasarkan teks hadis di atas bahwa aborsi pernah ada di zaman Rasulullah saw. yaitu adanya peristiwa yang dilakukan dua orang sahabat perempuan dan nabi menghukumnya dengan *gurrah*. Adapun teks hadis yang terkait erat dengan teks-teks hadis di atas adalah banyak yang mengindikasikan hadis tersebut merupakan respon Rasulullah atas persoalan yang menimpa sahabat atau orang dekat dengan Nabi saw. periwayatan tersebut dilaksanakan

28. Imam Baihaqi, *Sunan Baihaqi, Bab Al-Mar'ah Tadha'u Saqthan*, Maktabah Syamilah, Juz II, 27.

dengan makna (*riwayat bi al-ma'na*). Demikian juga di alam hadis perkembangan janin dalam rahim ibunya. Banyak ragam yang menginformasikan perkembangan janin satu hadis dengan yang lainnya saling melengkapi.

D. Pemaknaan Hadis-hadis tentang Aborsi

1. Analisis Kebahasaan

Secara kebahasaan sebagaimana istilah yang disebut dalam teks matan hadis di atas, maka hadis-hadis yang terkait dengan *ijhad* tidak ditemukan. Persoalan aborsi di dalam hadis dikaitkan dengan denda atau hukuman (*diyat*), seperti teks:

فَقَضَى أَنَّ دِيَةَ مَا فِي بَطْنِهَا غُرَّةٌ عَبْدٌ أَوْ أَمَةٌ[29]

Di dalam teks hadis lain diungkapkan bahwa *gurrah* merupakan hukuman yang tidak hanya berupa memerdekakan budak laki-laki atau perempuan sebagimana di dalam *Shahîh al-Bukhari* di atas. Teks hadis di bawah ini mencantumkan kuda dan hewan lainnya juga dapat dijadikan bagian dari *gurrah*, sebagaimana dalam hadis di bawah ini:

نا محمد بن سليمان النعماني وأحمد بن عبد الله الوكيل قالا نا عبد الله بن عبد الصمد نا عيسى بن يونس عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال ثم قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجنين بغرة عبد أو أمة أو فرس أو بغل فقال الذي قضى عليه أعقل من لا أكل ولا شرب ولا صاح ولا أستهل فمثل ذلك يطل فقال النبي صلى الله عليه وسلم إن هذا ليقول بقول شاعر فيه غرة عبد أو أمة أو فرس أو بغل.[30]

Adapun terhadap hadis proses perkembangan janin sebagaimana dalam teks-teks hadis di atas nampak ada teks yang lengkap dan yang tidak. Namun pada dasarnya satu dengan yang

---

29. Lihat catatan kaki no. 16.

30. Ali ibn Umar Abu al-Hasan al-Daruqutni, *Sunan al-Daruqutni* jilid III (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1966), 114. hadis senada juga diriwayatkan di dalam kitab Abu al-Qasim Sulaiman ibn Ahmad al-Tabarani, *Mu'jam al-Ausat* juz VIII dan XIII (Mesir: Dar al-Haramain, t.th.), 102, 212., lihat juga Muhammad ibn Ahmad ibn Jami' al-Saydawi Abu al-Hasan, *Mu'jam al-Syuyukh*, juz I (Cet. I; Beirut: Masuat Dar al-Iman, 1405), 293, lihat juga Ahmad ibn Husain ibn Ali ibn Musa Abu Bakar al-Baihaqi, *Sunan al-Baihaqi al-Kubra*, juz VIII (Makkah: Da>r al-Bazz, 1994), 115.

lain saling melengkapi yang intinya menjelaskan perkembangan janin dalam kandungan. Penjelasan tersebut dimulai dari konsepsi, sampai ditiupkannya ruh dan pembetukan karakter baik atau buruk atas janin yang ada di rahim ibunya.

2. Analisis Historis

Berdasarkan hadis tentang aborsi sebagaimana yang dikutip di atas dapat dikatakan bahwa terdapat suatu peristiwa yang dapat dikategorikan aborsi. Peristiwa tersebut adalah proses pengakhiran suatu kehidupan dengan tidak wajar terhadap janin. Ada dua sahabat perempuan dari Bani Huzail dari lihyan[31] yang bertikai dan meminta untuk penyelesaian atas sengketa di mana seorang perempuan yang sedang hamil dipukul perutnya dan terjadilah keguguran. Atau dengan kata lain terjadi pembunuhan janin yang masih di dalam kandungan.

Sahabat yang mengadukankan persoalan aborsi di zaman Nabi saw. adalah: حمل بن مالك بن النابغة الهذلي ويقال حملة بن النابغة له البغوي[32] di dalam kitab al-*Gawamid*[33] disebutkan bahwa ialah yang mengadu atas kejadian isterinya Ummu Afif dan Mulaikah. Adapun di dalam *Tahzib al-Asmâ'* [34] disebutkan bahwa Haml ibn Malik dari

31. Bunyi Teks hadis yang menyebut sosok pelaku yang dikenai *gurrah* oleh Nabi Saw.:

حَدَّثَنَا هَاشِمٌ حَدَّثَنَا لَيْثٌ حَدَّثَنِي ابْنُ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ قَالَ قَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي جَنِينِ امْرَأَةٍ مِنْ بَنِي لِحْيَانَ مِنْ هُذَيْلٍ سَقَطَ مَيِّتًا بِغُرَّةٍ عَبْدٍ أَوْ أَمَةٍ ثُمَّ إِنَّ الْمَرْأَةَ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا بِالْغُرَّةِ تُوُفِّيَتْ فَقَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَنَّ مِيرَاثَهَا لِبَنِيهَا وَزَوْجِهَا وَأَنَّ الْعَقْلَ عَلَى عَصَبَتِهَا حَدَّثَنَا إِسْحَقُ بْنُ عِيسَى حَدَّثَنَا لَيْثٌ حَدَّثَنِي ابْنُ شِهَابٍ فَذَكَرَ مِثْلَهُ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ ثُمَّ إِنَّ الْمَرْأَةَ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا بِالْغُرَّةِ تُوُفِّيَتْ

حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ حَدَّثَنَا أَبِي عَنِ ابْنِ إِسْحَاقَ قَالَ ذَكَرَ عَمْرُو بْنُ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ قَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي عَقْلِ الْجَنِينِ إِذَا كَانَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ بِغُرَّةٍ عَبْدٍ أَوْ أَمَةٍ فَقَضَى بِذَلِكَ فِي امْرَأَةِ حَمَلِ بْنِ مَالِكِ بْنِ النَّابِغَةِ الْهُذَلِيِّ

lihat Ahmad hadis no. 10531, 6730 CD *Mawsu'at al-Hadis al-Syarif.*

32. Al-Bukhari, *Tarikh al-Kabir,* juz III (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 108. lihat juga Ibn Hajar al-'Asqalani, *al-Isabah,* juz IV (Beirut: Dar al-Jail, 1992), 707.

33. Halaf ibn Abd Malik ibn Basykawal Abu al-Qasim, *Gawamid al-Asma' al-Mubhamah* juz I (Beirut: Alam al-Kitab, 1407 H.), 222.

34. Abu Zakariya Muhyiddin Yahya ibn Saraf ibn Hazm, *Tahzib al-Asma'* juz I (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 172.

Basrah dan lahir di Basrah. Sedangkan muslim menyebutnya ahli Madinah. Adapun informasi di dalam *Tabaqat al-Kubra* dijelaskan bahwa sahabat tersebut Islam sebelum *Fathlu Makkah* kemudian kembali ke negeri asalnya Basrah. Beliau juga pernah berperang bersama Rasulullah saw. [35]

Kejadiannya adalah isterinya Ummu Afif ibn Masruh[36] melempar kepada Mulaikah[37] dengan batu yang berakibat gugurnya kandungannya. Setelah itu, nabi memberikan keputusannya yaitu dengan *gurrah*. Praktek gurrah di sini adalah dengan memerdekakan budak laki-laki maupun perempuan.

Adapun hadis tentang perkembangan janin dalam kandungan juga merupakan rspon Nabi saw. atas sahabatnya. Di mana sahabat yang dikatakan bai itu adalah sahabat yang jujur dan kemudian rasul menjelaskan bahwa potensi baik itu sudah dapat dimulai di ruang rahim atau kandungan. Sembari menjelaskan persoalan itu, mulailah nabi saw. menjelaskan proses perkembangan janin mulai dari konsepsi sampai akhir.

3. Analisis Ensiklopedis

Analisis ini berdasarkan pijakan pemahaman ulama hadis atau lainnya yang membincangkan hadis tengan masalah aborsi. Untuk memahami hadis tersebut perlu melihat diskursus pemikiran ulama atas masalah aborsi yang erkembang dalam sejarah perkembangan pemikiran. Agar pembahasan lebih komprehensif, maka tidak hanya dalam perspekti hadis, melainkan juga melibatkan pembahasan dalam tafsir atau fiqih dan lainnya termasuk kedokteran. Demikian juga perlunya pembacaan secara psikologis.

Dalam hal ini, tindakan *imlâs* (aborsi) tersebut jelas termasuk kategori dosa besar; merupakan tindak kriminal. Pelakunya dikenai *diyat gurrah* budak pria atau wanita, yang nilainya sama dengan 10 diyat manusia sempurna. Dalam kitab *Sahih Bukhari dan Muslim*

---

35. Muhammad ibn Sa'ad ibn Mani' Abu Abdullah al-Basri al-Zuhri, *Tabaqat al-Kubra* juz VII (Beirut: Dar al-S}adr, 1996), 33.

36. Namanya juga dikenal dengan أم غطيف بنت مسروح المثلية زوج حمل بن مالك المثلي. Lihat al-'Asqalani, *al-Isabah*, juz VIII, 262.

37. Nama lengkapnya مليكة بنت عويمر Khalaf ibn Malik ibn Basykawal Abu al-Qasim, *Gawamid*, 221. lihat juga Yusuf ibn Abdulah ibn Bar, *al-Isti'ab*, juz IV (Beirut: Dar al-Jail, 1412 H.), 1914. lihat juga al-'Asqalani, *al-Isabah*, juz VIII, 123. Abu Zakariya Muhyiddin Yahya ibn Saraf ibn Hazm, *Tahzib al-Asma'* juz II, 632

sebagaimana disebut di atas, telah diriwayatkan bahwa Umar telah meminta masukan para sahabat tentang aktivitas *imlâs* yang dilakukan oleh seorang wanita, dengan cara memukuli perutnya, lalu janinnya pun gugur. *Rasulullah saw. telah memutuskan dalam kasus seperti itu dengan diyat gurrah 1 budak pria atau wanita.*

Pernyataan tersebut dibenarkan oleh Muhammad bin Maslamah, yang pernah menjadi wakil Nabi saw. di Madinah. Karena itu, pada dasarnya hukum aborsi tersebut haram. Berbeda halnya dengan *isqâth al-haml* (penghentian kehamilan), atau upaya menghentikan kehamilan yang dilakukan secara sadar, bukan karena keterpaksaan, baik dengan cara mengkonsumsi obat, melalui gerakan, atau aktivitas medis tertentu. Penghentian kehamilan dalam pengertian ini tidak identik dengan penyerangan atau pembunuhan, tetapi bisa juga diartikan dengan mengeluarkan kandungan —baik setelah berbentuk janin ataupun belum— dengan paksa.

Dalam hal ini, penghentian kehamilan (*al-ijhâdl*) tersebut kadang dilakukan sebelum ditiupkannya ruh di dalam janin, atau setelahnya. Tentang status hukum penghentian kehamilan terhadap janin, setelah ruh ditiupkan kepadanya, maka para ulama sepakat bahwa hukumnya haram, baik dilakukan oleh si ibu, bapak, atau dokter. Sebab, tindakan tersebut merupakan bentuk penyerangan terhadap jiwa manusia, yang darahnya wajib dipertahankan. Tindakan ini juga merupakan dosa besar sebagaimana disebutkan dalam **QS al-An'am [6]: 151.**

Janin yang dibunuh dan wajib atasnya *gurrah* adalah bayi yang sudah berbentuk ciptaan (janin), misalnya mempunyai jari, tangan, kaki, kuku, mata, atau yang lain. Adapun masalah penghentian kehamilan sebelum ditiupkannya ruh, para ulama fiqih terdapat perbedaan pendapat. Ada yang membolehkan dan ada juga yang mengharamkan. Jika penghentian kehamilan itu dilakukan setelah empat puluh hari usia kehamilan, saat telah terbentuknya janin (ada bentuknya sebagai manusia), maka hukumnya haram. Karenanya, berlaku hukum penghentian kehamilan setelah ruhnya ditiupkan, dan padanya berlaku *diyat gurrah* tersebut.[38]

Sesungguhnya pentarjihan terhadap pendapat tertentu dalam hukum pengguguran kandungan menurut hukum Islam, beranjak dari batas paling bawah yang disepakati oleh para fuqaha

38. Lihat teks hadis tentang diyat *gurrah*.

terdahulu. Tidak ada seorang pembahas atau peneliti muslim yang boleh melampaui batas itu dalam membahas masalah ini, yaitu nas-nas al-Qur'an dan hadis Rasulullah saw. yang disepakati oleh ulama tentang kesahihannya dan disepakati oleh fuqaha untuk diambil sebagai dalil, yaitu hadis tentang peniupan ruh yang telah disebutkan berkali-kali.

Fuqaha mengambil dari hadis ini bahwa kehidupan manusia mulai sejak peniupan ruh dan tidak dimulai sebelumnya. Sedangkan makhluk yang diciptakan oleh Allah di dalam perut ibu sebelum peniupan ruh tidak disebut manusia, maka tidak seharusnya dia diberi karakteristik dan hukum manusia serta tidak harus disamakan penghormatan dan penjagaannya dengan manusia.

Pengguguran kandungan sebelum peniupan ruh tidak dianggap sebagai pembunuhan, melainkan merusak makhluk yang dipersiapkan menjadi manusia atas kehendak Allah. Ketetapan yang telah disepakati oleh para ulama inilah yang akan dijadikan sebagai titik tolak untuk mentarjih hukum pengguguran kandungan. Benar tidaknya dalam tarjih sangat tergantung kepada titik tolak dan kaidah yang dijadikan sandaran di atasnya. Untuk memperkuat titik tolak tersebut, yaitu dengan menambahkan dalil-dalil dan bukti-bukti bahwa sosok seorang manusia itu bermula setelah janin berusia empat bulan sejak berada di dalam perut ibunya, bukan sebelumnya.

Di dalam hadis tentang peniupan ruh, Rasulullah saw. bersabda, "Kejadian seorang itu dikumpulkan di dalam perut ibunya selama empat puluh hari. Setelah genap empat puluh hari kedua, terbentuklah segumpal darah beku. Manakalah genap empat puluh hari ketiga, berbahlah menjadi segumpal daging. Kemudian Allah swt. mengutus seorang malaikat untuk meniupkan roh serta memerintahkannya supaya menulis empat perkara, yaitu ditentukan rizki, waktu kematian, amal serta nasibnya, baik mendapat kecelakaan atau kebahagiaan." [39]

Hadis Rasulullah di atas memberikan batasan tentang fase-fase penciptaan manusia walaupun tidak menjelaskan karakteristik dari masing-masing fase. Dari petunuk rasul tersebut disimpulkan bahwa: *Pertama,* penulisan takdir yang berkaitan dengan manusia yang hendak diciptakan, baik dari segi rezeki, ajal, amal, kesengsaraan maupun kebahagiaan. Kedua, tentang peniupan ruh. Maksud

39. Lihat kutipan hadis tentang perkembangan janin.

umum dari batasan waktu itu adalah bahwa sifat-sifat kemanusiaan tidak diberikan oleh Allah kepada makhluk yang doletakkan oleh Allah di dalam perut ibunya sebelum dia sampai pada umur empat bulan pertama dari umur janin. Maksud umum seperti inilah yang dijadikan sandaran oleh para fuqaha terdahulu yang kemudian mereka tegaskan bahwa sifat-sifat kemanusiaan pada janin itu ada setelah ditiupkan ruh kepadanya.[40]

Persoalan lain yang erat dan patut untuk diperbincangkan adalah persoalan takdir Allah adalah pengetahuan-Nya tentang apa yang akan terjadi pada makhluk di masa mendatang. Takdir adalah undang-undang yang pasti, yang ditetapkan oleh Allah terhadap wujud ini, serta aturan-aturan umum yang mengaitkan antara sebab dan akibatnya, seperti dalam Q.S. al-Qamar (54): 49 "Sesungguhnya Kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran." Sedangkan qadha adalah tindakan Allah dalam mewujudkan segala sesuatu sesuai dengan dan kehendak-Nya.

Adapun takdir Allah, seperti yang nampak, telah ada dan tertulis di dalam *Lauh al Mahfuzh* sebelum takdir terjadi dan sebelum adanya sebab musababnya, yang tidak diketahui kecuali oleh Allah swt. [41] Para Malaikat adalah tentara Allah yang menjalankan takdir yang telah Allah tetapkan dan mereka tidak mengetahui takdir itu kecuali yang telah diberitahukan oleh Allah kepada mereka. Ketika Allah ingin menciptakan makhluk, maka dia menunjukkan takdirnya terhadap mekhluk itu kepada malaikat agar dia melaksanakannya. Lalu para malaikat itu mulai menjalankan takdir itu sejak awal keberadaan makhluk tersebut. Jika pengetahuan tentang takdir itu sudah dilaksanakan, maka keluarlah dia dari wilayah kegaiban. Hal demikian ini berlaku pada setiap makhluk. Jadi takdir manusia telah tertulis di dalam *Lauh Mahfuz* sebelum adanya kenyataan dan sebelum dikhabarkan kepada malaikat. Setiap manusia ada seorang malaikat yang diperintahkan oleh Allah agar mengatur masalah masalah wujudnya pada setiap fase penciptaannya. Malaikat itulah yang menjalankan takdir Allah yang terulis di dalam Lauhul Mahfuzh itu. Untuk menjalankan takdir itu, Allah membekali dengan program-

---

40. Lihat Muhammad ibn Ali al-Syaukani, *Nail al-Autar*, juz V (Beirut: Dar al-Jail, 1973), 83.

41. Lihat Ibnul Qayyim, *al-Ruh* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi,1986), 217.

program takdir yang berkaitan dengan setiap manusia sebelum terlaksananya takdir iru, agar penerapan takdir itu sesuai dengan program yang telah direncanakan oleh Allah Swt.

Berdasarkan kenyataan yang telah disebutkan oleh syari'at di atas, maka tidak mungkin ada manusia sebelum adanya malaikat yang dibekali pengetahuan tentang takdir yang berkaitan dengannya, baik masalah ajal, rezeki, amal, kesengsaraan, maupun kebahagiaan. Hadis yang menjelaskan perkembangan janin di atas sahih. Di dalamnya dijelaskan bahwa Allah swt. mengutus seorang malaikat yang menjadi wakilnya untuk menjalankan takdir-Nya pada manusia setelah janin berusia empat bulan di dalam perut ibunya, lalu dia membekalinya dengan rincian-rincian takdir yang berkaitan dengan orang tersebut. Malaikat tersebut akan senantiasa memperhatikannya dan akan memberikan takdirnya sejak awal kehidupannya hingga ajalnya tiba. Kemudian malaikat itu akan memberikan rezeki yang telah ditetapkan kepadanya walaupun hanya setetes air susu yang dimunum dari tubuh ibunya hingga akhirnya ajal menjemputnya, walaupun dia hanya sempat hidup beberapa saat di dalam perut ibunya. Malaikat itu juga yang menulis untuk melakukan sesuatu walaupun hanya gerakan-gerakan sederhana di dalam perut ibunya.

Dari pandangan di atas, dapat dikatakan bahwa kehidupan manusia bermula sejak peniupan ruh, seperti yang dijelaskan di dalam hadis, yang diwakilkan peniupannya kepada malaikat dan untuk menetapkan serta menjalankan takdirnya pada manusia setelah empat bulan sejak awal terbentuknya janin. Mungkin peniupan ruh ini terjadi pada hari kesepuluh yang datang setelah empat bulan, seperti yang disebutkan oleh Ibnu Abbas.[42] Seandainya sosok seorang manusia dalam makna yang mendetil telah bermula sebelum itu, atau sejak pembuahan sel telur misalnya, tentu Allah tidak terlambat dalam mengutus malaikat dan malaikat tidak terlambat dalam bertanya tentang tugas-tugasnya yang terpenting.

Kesimpulan yang diambil di atas bukan berarti menafikan adanya takdir Allah dan pelaksanaan malaikat pada sel telur, baik yang telah dibuahi (zigot) maupun yang belum, sel sperma, zigot, segumpal darah dan segumpal daging, tetapi takdir yang ditetapkan

42. Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Bakar ibn Farah al-Qurtubi Abu A - dillah, *Tafsir al-Qurtubi*, juz II (Kaior: Dar al-Sa'b,1372 H.), 6.

pada masa-masa itu bukanlah takdir yang ditetapkan Allah pada masa-masa setelah janin berusia empat bulan, melainkan takdir yang ditetapkan oleh Allah pada makhluk yang dijadikan oleh Allah sebagai opersiapan untuk menciptakan manusia. Jika ditetapkan bahwa makhlkuk itu mati sebelum peniupan ruh, maka dia tidak disebut manusia, dan dia belum mempunyai takdir kemanusiaan.

Pandangan dalam menafsirkan hadis Ibnu Mas'ud semacam ini, diperkuat oleh hadis sahih lain yang juga diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim, yaitu hadis Anas bin Malik dari Nabi saw., beliau bersabda, "Sesungguhnya Allah swt. mengutus Malaikat ke dalam rahim. Malaikat berkata, "Wahai Tuhan! Ia sudah berupa darah beku. Begitu juga setelah berlalu empat puluh hari, Malaikat berkata lagi, Wahai Tuhan! Ia sudah berupa segumpal daging. Apabila Allah swt. membuat keputusan untuk menciptakaannya menjadi manusia, maka Malaikat berkata, Wahai Tuhan! Orang ini akan diciptakan menjadi laki-laki atau perempuan? Celaka atau bahagia? Bagaimana rezekinya serta bagaimana pula ajalnya? Semuanya dicatat semasa dia berada di dalam perut ibunya." [43]

Malaikat yang bertugas pada rahim tidak bertanya kepada Tuhan-Nya tentang takdir manusia kecuali setelah janin menginjak fase perkembangan ketiga; *nutfah, 'alaqah, muddghah* dan fase setelah menginjak usia empat bulan, seperti yang dijelaskan oleh hadis pertama. Setelah malaikat itu tahu bahwa Allah hendak menjadikannya manusia pada fase itu, maka dia menetapkan takdirnya sebelum manusia, yang berkaitan dengan ajal, sifat-sifat, rezeki, macam dan sebagainya.

Inilah yang dimaksudkan dengan kata *yaqdi khalqahu* (membuat keputusan untuk menciptakannya). Makna *qada'* secara bahasa berarti menciptakan dan menetapkan. Dikatakan *qadahu*, jika dia menciptakan dan menetapkannya. Di antaranya adalah QS. al-Fushshilat (41): 1, "Maka Dia menjadikannya tujuh langit dalam dua masa."

Pemahaman terhadap hadis Ibnu Mas'ud ini akan lebih kuat lagi jika kita melihat ayat-ayat al-Qur'an lainnya yang menjelaskan tentang perkembangan penciptaan manusia di dalam perut ibunya.

---

43. Lihat Ahmad ibn Ali ibn Hajar Abu al-Fadl al-Asqalani, Fath al-Bari, pentahqiq Muhammad Fuad Abd al-Baqi dan Muhibbuddin al-Khatib, juz XI (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1379), 116.

Q.S. al-Hajj (22): 5, artinya, "Hai manusia, jika kamu dalam keraguan tentang kebangkitan (dari kubur), maka (ketahuilah) sesungguhnya Kami telah menjadikan kamu dari tanah, kemudian dari setetes mani, kemudian dari segumpal darah, kemudian dari segumpal daging yang sempurna kejadiannya dan yang tidak sempurna, agar Kami jelaskan kepada kamu dan Kami tetapkan dalam rahim, apa yang Kami kehendaki sampai waktu yang sudah ditentukan, kemudian Kami keluarkan kamu sebagai bayi, kemudian (dengan berangsur-angsur) kamu sampailah kepada kedewasaan. Dan di antara kamu ada yang diwafatkan dan (ada pula) di antara kamu yang dipanjangkan umurnya sampai pikun, supaya tidak mengetahui lagi sesuatu pun yang dahulunya telah diketahui.

Penjelasan Allah di atas merupakan alasan yang kuat untuk menyerang orang-orang yang mengingkari hari kebangkitan yang pada dasarnya adalah mengeluarkan kehidupan dari kematian. Allah yang menciptakan Adam dari tanah –benda mati- dan yang mencitakan keturunannya dari air mani, segumpal darah, dan segumpal daging, atau menciptakan kehidupan manusia melalui beberapa fase yang belum memiliki kehidupan yang bersifat manusiawi ini. Sungguh yang menciptakan semua ini, tentu mampu membangkitkannya kembali berdasarkan hukum logika dan rasio.

Seandainya pada fase-fase pertama dalam perkembangan janin itu sudah disebut manusia, tentu maknanya tidak relevan, baik dari segi bahasa –karena akan ditakwilkan bahwa Allah mencipatakan manusia dari manusia-, maupun dari segi pengambilan dalilnya. Walaupun pada dasarnya Allah mampu menciptakan kehidupan manusia, baik dari benda mati seperti tanah, maupun dari kehidupan lain yang lebih rendah dari kehidupan manusia.

Adapun penciptaan manusia yang sempurna dari manusia yang kurang sempurna –jika benar ungkapan ini- juga menunjukkan atas kekuasaan Allah. Namun demikian, orang-orang yang mengingkari hari kebangkitan itu, tetap tidak percaya karena mereka berdiri di atas pandangan tidak mungkin membangkitkan kehidupan setelah kematian. Namun dari pandangan di atas, jelaslah bahwa pemahaman terhadap hadis Ibnu Mas'ud itu selaras dengan apa yang dijelaskan di dalam al-Qur'an. Pemahaman ini juga diperkuat dengan adanya ayat-ayat lain di dalam al-Qur'an, yaitu firman Allah swt, "Bukankah dia dahulu setetes mani yang ditumpahkan

(ke dalam rahim), kemudian mani itu menjadi segumpal darah, lalu Allah menciptakaannya, dan meyempurnakannya, lalu Allah menjadikan dari padanya sepasang laki-laki dan perempuan." Q.S. al-Qiyamah (75): 37-39.

Allah menjelaskan penciptaan setelah fase zigot dan segumpal darah. Urutan ayat tersebut disambung dengan huruf fa' yang menunjukkan atas proses penciptaan setelah fase zigot dan segumpal darah, yaitu fase segumpal daging (mudghah) yang akhirnya sempurnalah penciptaan janin agar siap untuk ditiupkan ruh kepadanya dan siap menerima sifat-sifat kemanusiaan. Kehidupan, gerakan, dan awal pembentukan yang terjadi sebelum peniupan ruh yang membedakan manusia dengan makhluk-makhluk lainnya itu ditegaskan oleh Allah dalam firman-Nya yang berbunyi, artinya, "Segumpal daging yang sempurna kejadiannya dan yang tidak sempurna," pada Q.S. al-Hajj (22): 5. Adapun fase *mudgah* (segumpal daging), seperti yang dijelaskan di dalam hadis, datang pada janin sebelum masa peniupan ruh.

Penjelasan ini juga didukung Q.S. al-Mukminun (23): 12-14 "Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari suatu saripati (berasal) dari tanah. Kemudian Kami jadikan saripati itu air mani (yang disimpan) dalam tempat yang kokoh (rahim). Kemudian air mani itu Kami jadikan segumpal darah, lalu segumpal darah itu Kami jadikan segumpal daging, dan segumpal daging itu Kami jadikan tulang belulang, lalu tulang belulang itu Kami bungkus dengan daging. Kemudian Kami jadikan dia makhluk yang (berbentuk) lain. Maka Maha Sucilah Allah, Pencipta Yang Paling Baik.»

Ibnu Abbas, Abu al-Aliyah dan al-Dahhak bin Zaid berkata, "Kehidupan itu terjadi setelah peniupan ruh, padahal sebelumnya adalah benda mati.[44] Hal ini diperkuat oleh pemahaman Umar dan Ali terhadap ayat ini, seperti yang dijelaskan di dalam sebuah riwayat bahwa Umar, Ali, Zubair, dan Sa'ad singgah di rumah salah seorang sahabat Rasulullah saw., lalu mereka menyinggung masalah mengeluarkan mani di luar rahim. Mereka berkata, Tidak apa-apa". Lalu salah seorang dari mereka berkata, "Mereka mengira bahwa itu sama dengan pembunuhan kecil." Lalu Ali berkata, "Tidak dikatakan membunuh, hingga janin itu melewati tujuh tahap; hingga menjadi

44. Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Bakar ibn Farah al-Qurtubi Abu Abdillah, *Tafsir al-Qurtubi*, juz. XII, 109.

saripati tanah, menjadi air mani, lalu menjadi segumpal darah, menjadi segumpal daging, lalu menjadi rulang-tulang, kemudian menjadi daging dan akhirnya menjadi ciptaan yang lain." Lalu Umar berkata, "Kamu benar, semoga Allah memanjangkan umurmu."[45] Pemahaman Ali tersebut menunjukkan bahwa menggugurkan jiwa (ruh) tidak terjadi pada janin kecuali setelah janin itu melampui semua fase-fase perkembangan tersebut.

Sebagian besar Fuqaha yang mensyarah hadis Ibnu Mas'ud, menafsirkan kalimat peniupan ruh itu dengan sebab yang dengannya Allah mengawali kehidupan yang diberi sifat-sifat kemanusiaan pada janin, walaupun sebagian besar dari mereka tidak secara terus terang menolak adanya kehidupan yang muthlak sebelum adanya sebab tersebut.

Al-Qurtubi di dalam tafsirnya, mengatakan, "Sesungguhnya makna sabda Rasulullah, "Ditiupkan ruh kepadanya," bahwa peniupan itu menjadi sebab penciptaan kehidupan yang manusiawi pada janin dan ini terjadi karena diciptakan oleh Allah swt.[46] Ibnu Hajar di dalam *Fath al-Bari*, menafsirkan ruh dengan mengatakan, "Pada dasarnya peniupan berarti mengeluarkan angin dari mulut peniup agar masuk ke dalam obyek yang ditiup. Akan tetapi yang dimaksud dengan peniupan itu bila disandarkan kepada Allah adalah firman-Nya "*kun fayakun*" (jadilah, maka jadilah ia),[47] atau jadilah manusia maka jadilah dia seperti yang diperintahkan oleh Allah swt. Ibnul Qayyim al-Jauziyah berpendapat bahwa janin mempunyai dua kehidupan:

Pertama, seperti kehidupan tumbuhan yang diciptakan Allah pada janin sebelum peniupan ruh. Pengaruh dari kehidupan ini bahwa janin itu bisa tumbuh dan makan walaupun tanpa kehendaknya. Kedua, kehidupan manusiawi yang terjadi pada janin setelah ditiupkan ruh kepadanya. Pengaruhnya, janin itu bisa merasa dan bergerak menurut kehendaknya.

Di antara yang juga menguatkan argumentasi para ulama yang mengatakan bahwa peniupan ruh pada janin merupakan sebab

---

45. Abu Fida Isma'il ibn Umar ibn Kasir al-Quraisy al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-Azim* , juz V (t.tp: Dar al-Tayyibah, 1999), 465.

46. Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Bakar ibn Farah al-Qurtubi Abu A - dillah, *Tafsir al-Qurtubi*, juz. XII, 6.

47. Ahmad ibn Ali ibn Hajar Abu al-Fadl al-Asqalani, Fath al-Bari, juz. XI, 6.

janin menjadi sosok seorang manusia, adalah keadaan ruh yang pertama kali ditiupkan kepada manusia pertama yang ditempatkan oleh Allah di muka bumi, yaitu nenek moyang manusia, Adam as. Menurut penjelasan hadis-hadis tentang masalah ini, bahwa ketika Allah swt. hendak menciptakan Adam, Dia mengutus Jibril, lalu Jibril mengambil sekepal tanah dan dijadikan tanah liat, lalu dibentuk dan ditiupkan ruh kepadanya. Ketika ruh itu masuk ke dalam tubuh Adam, jadilah tanah itu daging dan darah yang hidup dan berbicara. Sebagaimana dijelaskan dalam QS. Sad (38): 72 artinya, "Maka apabila telah Kusempurnakan kejadiannya dan Kutiupkan kepadanya ruh (ciptaan) Ku; maka hendaklah kamu tersungkur dengan bersujud kepadanya.".

Hakikat ini banyak dijelaskan di dalam nas-nas al-Qur'an maupun hadis Nabi. Di antaranya adalah QS. al-Zumar (39): 42, artinya, "Allah mencabut jiwa (orang) ketika matinya. "Atau mencabut ruhnya ketika ajalnya tiba. Yang dimaksud dengan jiwa pada ayat di atas adalah ruh." [48] Di dalam QS.al-An'am (6):93, "Alangkah dahsyatnya sekiranya kamu melihat di waktu orang-orang yang zalim berada dalan tekanan-tekanan sakaratul maut, sedang para malaikat memukul dengan tangannya, (sambil berkata): "Keluarkanlah nyawamu". Di hari ini kamu dibalas dengan siksaan yang menghinakan, karena kamu selalu mengatakan terhadap Allah (perkataan) yang tidak benar dan (karena) kamu selalu menyombongkan diri ayat-ayat-Nya."

Pada ayat di atas terdapat isyarat yang jelas bahwa jiwa (ruh) dalam perspektif mufassir, di mana jika ruh tersebut keluar dari badan menyebabkan adanya kematian dan para malaikat mengulurkan tangan mereka untuk menjemputnya ketika azal manusia datang. Maka kehidupan akan habis ketika ruh keluar dari badan." [49]

Adapun hadis-hadis yang menjelaskan masalah ini banyak sekali. Di antaranya ada yang mengatakan bahwa ruh meninggalkan badan manusia ketika waktu kematian dan mata mengikuti dan melihatnya pada saat itu. Sedangkan kewajiban malaikat maut adalah mencabutnya ketika ajal tiba.

---

48. Ibnu Katsir, juz. III, 222.

49. Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Bakar ibn Farah al-Qurtubi Abu A - dillah, Tafsir al-Qurtubi, juz. I, 3711.

Jika telah ditetapkan bahwa berpisahnya ruh dengan badan merupakan sebab yang ditetapkan Allah bagi habisnya kehidupan manusia, maka tidak diragukan lagi bahwa adanya ruh menjadi sebab adanya kjematian. Karena Rasulullah saw. sendiri telah mengabarkan kepada kita tentang waktu peniupan ruh itu, maka tidak ada jalan lain bagi kita untuk membatasi adanya awal kehidupan manusia itu selain yang telah dikhabarkan oleh Rasulullah kepada kita tersebut.

4. Analisis Kekinian

Banyak pakar yang berbicara tentang aborsi dalam dikaitkan dengan *pro life* dan *pro choice*. Sudah menjadi kebolehan manakala aborsi dilakukan atas indikasi medis yang mengharuskan janin di dalam kandungan dapat dilakukan aborsi. Namun sekarang dengan maraknya pergaulan bebas, dekadensi moral dan derasnya arus informasi dan teknologi menjadikan kehidupan manusia melampaui batas kewajaran dan banyak yang melanggar aturan agama. Akibatnya, banyak kejadian kehamilan yang tidak diinginkan. Bukankah manusia memiliki hak asasi manusia? Termasuk di dalamnya adalah hak hidup?

Berdasarkan penelitian yang dilakukan oleh Clara Istiwidarum Kriswanto, psikolog dari Jagadnita Consulting, memaparkan menyebutkan bahwa di Jakarta sekitar 6-20 persen anak SMU dan mahasiswa di Jakarta pernah melakukan hubungan seks pranikah. Sebanyak 35 persen dari mahasiswa kedokteran di sebuah perguruan tinggi swasta di Jakarta sepakat tentang seks pranikah. Dari 405 kehamilan yang tidak direncanakan, 95 persennya dilakukan oleh remaja usia 15-25 tahun. Angka kejadian aborsi di Indonesia mencapai 2,5 juta kasus, 1,5 juta diantaranya dilakukan oleh remaja. Hal senada juga ditemukan di kota-kota lain.

Berdasarkan kasus hukum di atas, maka kebanyakan ulama berbicara tentang persoalan *gurrah* ini dalam kaca mata fiqih atau hukum. Di dalam kitab *Fath al-Bari*[50] dijelaskan bahwa persoalan

50. Lihat Ahmad ibn Ali ibn Hajar Abu al-Fadl al-Asqalani, *Fath al-Bari*, 58, 226, 248, 249. Lihat Abu Umar Yusuf ibn Abdullah ibn Abd al-Bar al-Namri, *al-Tamhid li ibn al-Bar*, juz VI (Magrib: Wuzarat Umum a-Awqaf wa al-Su'un al-Ammah, 1387), 480.

kejadian aborsi atau dikenal dengan *gurrah,* nabi menetapkan hukuman *gurrah.* Namun patut direnungkan kembali pengenaan denda tersebut. Bukan untuk meniadakannya melainkan mencari *maqasid al-syar'iahnya* persolan aborsi.

Walaupun di dalam analisis di atas dikemukakan bahwa asal usul manusia adalah dimulai dari peniupan ruh dalam janin, bukan berarti upaya pengguguran yang disengaja sebelum peniupan ruh dilegalkan. Kecuali atas indikasi medis atau alamiah sebagai suatu sebab adanya aborsi yang dibolehkan. Sementara itu bagi aborsi yang dilakukan dengan sadar yang diakibatkan oleh pergaulan bebas tentu tetap dilarang. Seperti dengan adanya hasil survey yang amat mengejutkan khususnya di Indonesia atas dekadensi moral yang melanda remaja atau kaum muda. Secara spesifik dapat dikaitkan erat dengan masa depan generasi yang akan datang dan kesehatan perempuan.

Dalam perspektif medis dan kenyataan yang ada ternyata banyak kegagalan yang diakibatkan dari praktek aborsi ini. Jika hal itu berhasil, namun pada diri perempuan pelakunya akan tidak normal rahimnya, sehingga akan sulit untuk hamil dan melahirkan secara normal. Sementara dari sisi psikologis, tentunya terdapat sisi trauma yang cukup mendalam. Seperti jika melihat anak kecil menangis tentu perasaan berdosa tetap ada dan menghantui selama hidupnya perempuan pelku aborsi tersebut. Secara etika, tentu adanya peniupan ruh dalam diri janin tentunya diawali dahulu melalui konsepsi, pertemuan sperma dan sel telur. Jadi, tidaklah etis secara agama maupun sosial kemasyarakatan membunuh cikal bakal manusia yang dapat merusak kesehatan pelakunya.

E. Kesimpulan

Dari pembahasan di atas dapat disimpulkan bahwa praktek aborsi dapat dilihat di masa rasulullah saw. di mana sahabat yang melakukannya diberi sanksi *gurrah.* Kebolehan menghentikan kehamilan, khususnya untuk menyelamatkan nyawa ibu, juga dalil-dalil berobat dan mencari kesembuhan, pada dasarnya merupakan dalil *mukhassis* bagi hadis-hadis yang mengharamkan tindakan pengguguran janin. Secara umum dalil haramnya pengguguran kandungan sebagaimana dalam hadis yang dibahas dinyatakan dalam konteks pembunuhan, atau penyerangan terhadap janin. Karena itu,

penghentian kehamilan dengan tujuan untuk menyelamatkan nyawa ibu tidak termasuk dalam kategori penyerangan, dan karenanya diperbolehkan. Adapun aborsi dengan tujuan menghapus jejak prilaku jelek maka tetap dilarang.

Daftar Pustaka

Al-Qur'an al-Karim

Asqalani, Ahmad ibn Ali ibn Hajar Abu al-Fadl. *Fath al-Bari,* pentahqiq Muhammad Fuad Abd al-Baqi dan Muhibbuddin al-Khatib, juz XI. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1379.

Asqalani, Ibn Hajar al-. *al-Isabah,* juz IV. Beirut: Dar al-Jail, 1992.

Baihaqi, Ahmad ibn Husain ibn Ali ibn Musa Abu Bakar. *Sunan al-Baihaqi al-Kubra,* juz VIII. Makkah: Dar al-Bazz, 1994.

Bukhari, *Tarikh al-Kabir,* Juz III Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

CD Maktabah Alfiyah li al-Sunnah al-Nabawiyah

CD *Maktabah Syamilah.*

CD Mawsu'at al-Hadis al-Syarif

Daruqutni, Ali ibn Umar Abu al-Hasan. *Sunan al-Daruqutni* jilid III. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1966.

Hasan, Muhammad ibn Ahmad ibn Jami' al-Saydawi Abu. *Mu'jam al-Syuyukh,* juz I. Cet. I; Beirut: Masuat Dar al-Iman, 1405.

Hinggins, Gregorius C. *8 Dilema Moral di pihak manakah anda?* Yogyakarta: Kanisius, 2006.

http://konsultasi.wordpress.com/2007/01/18/bagaimana-islam-memandang-aborsi/

http://www.aborsi.org/statistik.htm.

http://www.websters-online-dictionary.org/definition/abortion

http://www.websters-online-dictionary.org/definition/abortion

http://www.websters-online-dictionary.org/definition/miscarriage

http://www.yasaloonak.net/articles/ijhad.asp#%E3%D4%E6%E5

ibn Bar, Yusuf ibn Abdulah. *al-Isti'ab,* juz IV. Beirut: Dar al-Jail, 1412 H.

ibn Hazm, Abu Zakariya Muhyiddin Yahya ibn Saraf. *Tahzib al-Asma'* juz I. Beirut: Dar al-Fikr, 1996.

Ibn Kasir, Abu Fida Isma'il ibn Umar al-Quraisy al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-Azim*, juz V t.tp: Dar al-Tayyibah, 1999.

ibn Sa'ad, Muhammad ibn Mani' Abu Abdullah al-Basri al-Zuhri, *Tabaqat al-Kubra* juz VII. Beirut: Da>r al-Sadr, 1996.

Jauziyah, Ibnul Qayyim, *al-Ruh*. Beirut: Da>r al-Kitab al-'Arabi,1986

Kusmaryanto, *Kontrovesi Aborsi*. Jakarta: Grasindo, 2004.

Kusmaryanto. *Tolak Aborsi Budaya Kehidupan vs Budaya Kematian*. Yogyakarta: Kanisius, 2005.

Muhammad ibn Ismail Abu Abdullah al-Bukhari, *Sahih Bukhari*, juz III, pentahqiq Mustafa Dib al-Baga. Beirut: Dar Ibn Kasir al-Yamamah, 1987.

Naim, Abdullahi Ahmed, dkk. *Islam dan Negara Sekuler Menegosisikan Masa Depan Syari'ah* terj. Bandung: Mizan, 2006.

Namri, Abu Umar Yusuf ibn Abdullah ibn Abd al-Bar *al-Tamhid li ibn al-Bar*, juz VI. Magrib: Wuzarat Umum a-Awqaf wa al-Su'un al-Ammah, 1387.

Qaradhawi, Yusuf. *Fatwa-fatwa Kontemporer* . Jakarta: Gema Insani Press, 1995.

Qasim, Halaf ibn Abd Malik ibn Basykawal Abu. *Gawamid al-Asma' al-Mubhamah* juz I. Beirut: Alam al-Kitab, 1407 H.

Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Bakar ibn Farah Abu Abdillah, *Tafsir al-Qurtubi*, juz I. Kaior: Dar al-Sa'b,1372 H.

Shihab, M. Quraish. *Secercah Cahaya Ilahi, Hidup Bersama al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 2007.

Suryadilaga, Muhammad Alfatih. "Trafficking dalam Hadis dan Perkembangannya dalam Konteks Kekinian" dalam Musawa Jurnal Studi Gender dan Islam, Vol 4, N0. 3 Oktober 2006.

Syaukani, Muhammad ibn Ali *Nail al-Autar*, juz V. Beirut: Dar al-Jail, 1973.

Tabarani, Abu al-Qasim Sulaiman ibn Ahmad. *Mu'jam al-Ausat* juz VIII dan XIII. Mesir: Dar al-Haramain, t.th.

KEKERASAN DALAM RUMAH TANGGA DAN ANAK DALAM PERSPEKTIF ISLAM

Oleh: Dr. Nurun Najwah, M.Ag.

A. Pengantar

Diakui atau tidak berbagai bentuk kekerasan dalam Rumah Tangga --yakni kekerasan yang dilakukan di dalam ranah rumah tangga, di mana korban dan pelaku adalah bagian dari keluarga tersebut--, secara kuantitas, semakin hari bukan semakin menurun, tetapi justeru semakin meningkat. Berbagai media cetak maupun elektronik setiap hari senantiasa mendapatkan bahan cerita adanya berbagai bentuk kekerasan dalam rumah tangga yang pada umumnya korbannya adalah perempuan dan anak-anak. Meski tidak menutup mata akan realitas adanya laki-laki yang menjadi korban juga. Namun, dominasi perempuan dan anak-anak masih menempati posisi yang lebih tinggi.

Realitas di atas, seharusnya menghentakkan kita sebagai kaum Intelektual Muslim. Dengan berpijak data prosentase umat Islam di Indonesia yang lebih dari 50%, artinya sangat mungkin bahwa prosentase pelaku tindak kekerasan Dalam Rumah Tangga dilakukan oleh umat Islam. Berbagai aksi publikasi media yang pada awalnya ditujukan sebagai penyebaran informasi, justru seringkali membawa dampak negatif, sosialisasi modus operandi kekerasan berikutnya, atau dengan kata lain dijadikan sebagai "materi pembelajaran yang bersifat destruktif".

Diskursus Kekerasan dalam Rumah Tangga (KDRT) dikaitkan dengan wacana keagamaan senantiasa menarik untuk dikaji. *Dikatakan menarik, karena di satu sisi ada pandangan yang mencuat bahwa*

pemahaman agama (baca: teks-teks agama) dianggap sebagai salah satu pemicu legitimasi tindak kekerasan terhadap perempuan dan anak dalam keluarga,[1] *sebagaimana termaktub dalam Q.S. an-Nisa'(4):34 "…. Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka…." Juga sebagaimana termaktub dalam riwayat Al-Turmudzi,*[2] *"…telah bersabda Rasulullah SAW., 'Ajarilah sholat anak yang berumur 7 tahun, dan ketika berumur 10 tahun, pukullah dia (jika dia tidak mau mengerjakannya)."*

Namun, banyak juga nash yang menegaskan sebaliknya, yakni anjuran untuk berlaku baik kepada anggota keluarga, sebagaimana termaktub dalam riwayat Ibn Majah,[3] "…dari Abd Allah bin Umar berkata, telah bersabda Rasulullah SAW. 'sebaik-baik kalian adalah yang paling baik kepada isteri-isterinya'".

Secara khusus, artikel ini akan mencoba mendialogkan berbagai nash (al-Quràn dan Hadis) secara komprehensif untuk memahami bagaimana sebenarnya KDRT dalam perspektif Islam. Paparan terhadap masalah di atas, terbagi dalam 4 sub bahasan, yakni tentang Definisi dan macam-macam KDRT; nash-nash yang melegitimasi Kekerasan; nash-nash yang melarang Kekerasan; Reinterpretasi terhadap problem KDRT di Indonesia.

B. Definisi

Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (edisi 3, 2002), kekerasan adalah: a) perbuatan seseorang atau kelompok yang menyebabkan cedera atau matinya orang lain atau menyebabkan kerusakan fisik atau barang lain; b) "paksaan.[4]

---

1. Ketidakadilan jender menurut Mansour Fakih senantiasa bersumber dari tiga muara, yakni; (1) materi (*substance of the law*) yang berupa "tafsiran / pemahaman agama" (seperti: tafsir, syarah / pemahaman hadis, fiqh); "materi hukum tertulis" (seperti: Undang-undang, PP, Inpres); maupun "materi hukum tidak tertulis" (seperti: hukum adat). (2) kultur hukum (*culture of the law*), yakni kultur masyarakat dalam mentaati materi hukum / tafsiran agama. (3) struktur hukum (*structure of the law*), aparat pembuat dan penegak hukum. Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, cet. Ke-7, 2002), hlm. 164.

2. Muhammad bin Isa Abu Isa al-Turmuzi al-Salami, Al-Jami`al-Sahih Sunan al-Turmuzi (Sunan al-Turmuzi), Beirut: Dar Ihya' al-Turas al-Arabi, t.t., no. 372.

3. Ibn Majah, Sunan Ibn Majah, "al-Nikah, Husn al-Muàsyarah al-Nisa', no. 1.968, juz I, hlm. 636.

4. Undang-Undang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga No. 23 Tahun 2004, hlm.iii.

Secara umum, "kekerasan" dipahami banyak orang sebagai bentuk penganiayaan fisik yang menimbulkan luka atau sakit dan yang mengharuskan korban dirawat di Rumah sakit atau mengkibatkan korban meninggal dunia.

Sedang definisi KDRT dari Undang-Undang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga No. 23 Tahun 2004, Kekerasan dalam Rumah Tangga adalah *setiap perbuatan terhadap seorang terutama perempuan, yang berakibat timbulnya kesengsaraan atau penderitaan secara fisik, seksual, psikologis, dan/atau penelantaran rumah tangga termasuk ancaman untuk melakukan perbuatan, pemaksaan, atau perampasan kemerdekaan secara melawan hukum dalam lingkup rumah tangga.*[5]

Dari definisi di atas, dapat dipahami bahwa ada 4 macam bentuk kekerasan:

1. Kekerasan Fisik, yakni perbuatan yang mengakibatkan rasa sakit, jatuh sakit atau luka berat.[6]
2. Kekerasan Psikis, yakni perbuatan yang mengakibatkan ketakutan, hilangnya rasa percaya diri, hilangnya kemampuan untuk bertindak, rasa tidak berdaya, dan/atau penderitaan psikis berat pada seseorang.[7]
3. Kekerasan Seksual, meliputi:[8]
   a. Pemaksaan hubungan seksual yang dilakukan terhadap orang yang menetap dalam lingkup rumah tangga tersebut
   b. Pemaksaan Hubungan seksual terhadap salah seorang dalam lingkup rumah tangganya dengan orang lain untuk tujuan komersial dan/atau tujuan tertentu
4. Penelantaran Rumah Tangga, yakni tidak diberikannya kewajiban untuk kehidupan, perawatan atau pemeliharaan kepada orang tersebut. Termasuk yang mengakibatkan ketergantungan ekonomi dengan membatasi dan/atau melarang bekerja yang layak di dalam dan atau luar rumah sehingga berada berada di bawah kendalinya.[9]

Secara lebih spesifik, KDRT terhadap anak-anak, Undang-undang Perlindungan Anak No. 23 Tahun 2002 menyebutkan tentang berbagai bentuk kekerasan yang sering terjadi pada anak-anak.

---

5. Ibid., Ketentuan Umum, Bab I, Pasal 1, ayat 1, hlm. 3.
6. *Ibid.* Pasal 5 dan 6.
7. *Ibid.* Pasal 5 dan 7.
8. *Ibid.* Pasal 5 dan 8.
9. *Ibid.* Pasal 5 dan 9.

Pertama, kekerasan Fisik, yang meliputi pemukulan dengan benda keras, menampar, menjewer, menendang, dan sebagainya.

Kedua, kekerasan Psikis, emosional, verbal, yang bentuknya membentak, memarahi, dan memaki dengan kata-kata yang tidak pantas, dan sebagainya.

Ketiga, Kekerasan seksual, yang meliputi ekploitasi seksual komersial termasuk penjualan anak untuk tujuan prostitusi, perkosaan, dan pemaksaan seksual, dan sebagainya.

Keempat, Kekerasan penelantaran, Yakni membiarkan anak dalam situasi kurang gizi, perawatan kesehatan yang kurang memadai, putus sekolah, memaksa anak menjadi pengemis, pengamen, buruh pabrik, dan jenis-jenis pekerjaan yang dapat membahayakan tumbuh kembang anak.

Dengan melihat berbagai bentuk kekerasan di atas, bisa dipahami bahwa semua anggota keluarga, tanpa pandang jenis kelamin dan usia, bisa menjadi korban KDRT. Kita juga bisa mengatakan ada begitu banyak tindak kekerasan, KDRT dalam masyarakat muslim yang tidak terekspose keluar. Hal tersebut bisa jadi karena paradigma "definisi kekerasan" yang dipegangi berbeda, bisa jadi juga menganggap "aib" membuka problem keluarga ke dunia luar. Berbagai bentuk KDRT tersebut tentunya tidak muncul begitu saja, tetapi dipicu bermacam faktor, di antaranya: ekonomi, sosial, keluarga, kultur, budaya, dan lain-lain, baik secara sendiri-sendiri maupun bersamaan.

Dalam hal ini, meski banyak perempuan dan anak-anak sebagai korban KDRT. Namun, sisi yang lebih mengenaskan, ternyata pelaku tindak kekerasan terhadap perempuan dan anak-anak, dalam banyak kasus, adalah dilakukan kelompok mereka sendiri, perempuan dan anak-anak.

Realitas tersebut, seharusnya membuka mata kita, bahwa apapun bentuknya dan siapa pun pelakunya, serta untuk alasan apapun "kekerasan" membawa dampak negatif bagi para korbannya.

C. Nash-nash yang melegitimasi Kekerasan

Sebuah realitas yang tidak bisa dipungkiri, salah satu faktor pemicu adanya berbagai tindak KDRT yang dilakukan sebagian

orang Muslim, karena adanya pengakuan legitimasi kekerasan dari beberapa nash (al-Quràn maupun Hadis), di antaranya:

1. Kekerasan fisik pada istri,

Pada umumnya, berangkat dari penafsiran Q.S al-Nisa' (4):34:[10]

> "Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang taàt kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan *pukullah mereka*. Kemudian jika mereka mentaàtimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar."

Konteks ayat tersebut terkait konteks masyarakat patrilineal Arab yang menempatkan laki-laki sebagai pemberi mahar dan pencari nafkah (penopang ekonomi) bagi keluarga. Lebih spesifik, ayat ini terkait dengan pengaduan seorang perempuan, Habibah binti Zaid bin Kharijah yang mengadukan kepada Nabi perihal suaminya (Saʹd bin Rabi) yang memukul wajahnya hingga berdarah, oleh Nabi disuruh membalas (*qishash*), tetapi diluruskan al-Qur'an.[11]

Di samping itu, ada riwayat hadis yang melegitimasi kebolehan memukul isteri tanpa alasan, yakni dalam riwayat Ibn Majah yang *marfu'* dan 3 jalur sanadnya berkualitas *garib hasan,*[12] no. 1.976, disebutkan:[13]

---

10. Lihat: al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf àn Haqa'iq al-Tanzil wa Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil* (Mesir: Syirkah Matbaàh Mustafa al-Babi al-Halabi wa Auladuh, t.t.), juz I, hlm. 523; Fakhr al-Din al-Razi, *al-Tafsir al-Kabir* (Beirut: Dar Ihya' al-Turas, 1990), juz X, hlm. 88; Ibn Kasir, *Tafsir al-Qur'an al-Azim*, juz X, hlm. 492; Muhammad Rasyid Rida, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim / Tafsir al-Manar* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), juz V, hlm. 67-68; Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr bin Farh al-Qurtubi Abu Àbd Allah, *al-Jami li Ahkam al-Qur'an / Tafsir al-Qurtubi* (Kairo: Dar al-Syub,1372 H), cet.2, juz V, hlm. 168.

11. Al-Qurtubi, *ibid.*

12. Karena ketiga jalur sanad berujung pada Umar bin al-Khattab, dan rawi 1,2,3,4,5 yang masing-masing sendirian.

13. Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah, "al-Nikah, Darb al-Nisa'*, no. 1.976, juz I, hlm. 639. Lihat juga, dalam Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud, "al-Nikah, Fi Darb al-Nisa"'*, no. 1.835.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى والْحَسَنُ بْنُ مُدْرِكٍ الطَّحَّانُ قَالاَ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ
حَمَّادٍ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ عَبْدِ اللهِ الأَوْدِيِّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ
الْمُسْلِيِّ عَنْ الأَشْعَثِ بْنِ قَيْسٍ قَالَ ضِفْتُ عُمَرَ لَيْلَةً فَلَمَّا كَانَ فِي جَوْفِ
اللَّيْلِ قَامَ إِلَى امْرَأَتِهِ يَضْرِبُهَا فَحَجَزْتُ بَيْنَهُمَا فَلَمَّا أَوَى إِلَى فِرَاشِهِ قَالَ لِي
يَا أَشْعَثُ احْفَظْ عَنِّي شَيْئًا سَمِعْتُهُ عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لاَ
يُسْأَلُ الرَّجُلُ فِيمَ يَضْرِبُ امْرَأَتَهُ وَلاَ تَنَمْ إِلاَّ عَلَى وِتْرٍ وَنَسِيتُ الثَّالِثَةَ حَدَّثَنَا
مُحَمَّدُ بْنُ خَالِدِ بْنِ خِدَاشٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ
بِإِسْنَادِهِ نَحْوَهُ

> "... dari al-'Asyàs bin Qa'is berkata, aku bertamu ke rumah Umar pada malam hari, maka tatkala tengah malam berdiri tegak, memukul isterinya, maka aku bermaksud melerai keduanya, maka tatkala Umar istirahat sejenak di ranjangnya, ia berkata kepadaku "Wahai Asy'as, pegangilah dariku sesuatu yang aku dengar dari Nabi SAW. yakni, seorang laki-laki jangan ditanya, karena apa dia memukul isterinya..."

Dalam riwayat Abu Dawud yang *marfù, muttasil* dan berkualitas *sahih,* no. 2.103 disebutkan lebih detail,[14] "...dari Abu Saìd berkata, seorang perempuan datang kepada Nabi pada saat kami di dekat Nabi, ia berkata ,'wahai Rasul, *sesungguhnya suamiku Safwan bin al-Muàttal memukulku,* kalau aku salat; memintaku membatalkan berpuasa; ia salat subuh, ketika matahari terbit'. Nabi bertanya kepada Safwan tentang apa yang dikatakan isterinya. Safwan tidak mengelak dan mengatakan, 'wahai Nabi, adapun pengaduannya memukul karena kalau shalat ia membaca dua surat'; Nabi pun melarangnya, 'cukup satu surat saja'. Adapun pengaduannya tentang membatalkan puasanya, karena ia terus berpuasa, sementara aku masih muda dan tidak sabar (menahan seks). Lalu Nabi menjawab, 'seorang isteri tidak boleh berpuasa tanpa izin suaminya'. Adapun pengaduannya tentang salat subuhku sampai matahari terbit, seluruh anggota

---

14. Selengkapnya lihat: Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud, "al-Saum, al-Mar'ah Tasum bi gair Izni Zaujiha"*, no. 2.103 yang *marfù, muttasil* dan berkualitas *sahih,* juz II, hlm. 330.

keluargaku tahu hal itu, aku bangun pada saat matahari terbit', Nabi mengatakan, 'Jika bangun, bersegeralah salat'…".

2. Kekerasan Seksual Pada Isteri

Paradigma isteri adalah obyek seksual suami dan harus senantiasa siap melayani kebutuhan seks suami, berpijak dari riwayat al-Bukhari yang *marfu'*, *muttasil* dan 5 jalur sanadnya *sahih*, no.2.998 disebutkan:[15]

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا دَعَا الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ إِلَى فِرَاشِهِ فَأَبَتْ فَبَاتَ غَضْبَانَ عَلَيْهَا لَعَنَتْهَا الْمَلَائِكَةُ حَتَّى تُصْبِحَ

"…dari Abu Hurairah berkata, telah bersabda Rasulullah SAW., "jika seorang laki-laki mengajak isterinya ke tempat tidur (untuk berhubungan seks), lalu isteri menolak dan suami tidur dalam keadaan marah terhadap isterinya, maka malaikat melaknati isteri sampai pagi hari…".

3. Kekerasan Psikologis pada Isteri

Di antara nash yang terkait dengan kekerasan psikologis, yakni persoalan legalitas poligami dan bentuk ketaatan tanpa batas kepada suami.

Legalitas Poligami pada umumnya berpijak dari penafsiran Q.S. al-Nisa' (4): 3

"Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya."

---

15. al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, *"Bad'u al-Khulq, Zikr al-Malaikah*, no.2.998, juz V, hlm. 1.993. Lihat juga dalam al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, *"al-Nikah, Iza Batat al-Mar'ah Muhajirah Firasy Zaujiha"*, no. 4.794, 4.795; Muslim, *Sahih Muslim*, *"al-Nikah, Tahrim Imtinaiha min Firasy Zaujiha"*, no. 2.594, 2.595, 2.596; Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, *"al-Nikah, Fi Haq al-Zauj àla al-Mar'ah"*, no. 1.829; al-Darimi, *Sunan al-Darimi*, *"al-Nikah, Fi Haq al-Zauj àla al-Mar'ah"*, no. 2.131; Ahmad, *Musnad Ahmad*, *"Baqi Musnad al-Muksirin, Musnad Abi Hurairah"*, no. 7.159.

Dalam riwayat Ibn Majah, 1 jalur, *marfu,` muttashil*, dan *hasan*, no. 1.942 juga disebutkan, "... Qa'is bin al-Haris berkata: 'Aku masuk Islam dan memiliki delapan isteri, maka aku datangi Nabi SAW. dan mengatakan hal itu, maka kata beliau, pilihlah empat di antara mereka."[16]

Terbukanya peluang memadu isteri bagi laki-laki, bagaimanapun akan menekan aspek psikologis pihak perempuan yang secara naluriah tidak rela di madu oleh suaminya.

Dalam riwayat lain, yakni riwayat Ahmad no. 12.153 dijelaskan seberapa besar keharusan isteri mengabdikan hidup kepada suaminya,[17] "…. para sahabat bertanya" Wahai Rasul, binatang ini tidak berakal dan sujud kepadamu, sedang kami berakal, maka kami lebih berhak bersujud kepadamu", Maka jawab Nabi, "Tidak boleh seseorang sujud kepada orang lain, seandainya seseorang boleh sujud kepada orang lain, aku perintahkan perempuan sujud kepada suaminya, karena besarnya hak suami atasnya, Demi Allah seandainya dari ujung kaki sampai ujung rambut suami mengalir darah yang bercampur nanah, lalu sang isteri menemui suaminya dan menjilatinya, belum terpenuhi hak suami atas isterinya".

4. Kekerasan fisik pada Anak

Adanya legitimasi Kekerasan pada Anak, yakni adanya keabsahan perlakuan keras orang tua terhadap anak, karena sabda Nabi yang memberi "lampu hijau" untuk memukul anaknya yang telah berusia 10 tahun, tetapi tidak mau shalat. Sebagaimana terdapat dalam riwayat Al-Turmudzi yang terdiri dari 1 jalur dan berkualitas hasan dari Sabrah bin Mabad al-Juhaniy.18

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ أَخْبَرَنَا حَرْمَلَةُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ الرَّبِيعِ بْنِ سَبْرَةَ الْجُهَنِيُّ عَنْ عَمِّهِ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ الرَّبِيعِ بْنِ سَبْرَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ

16. Lihat: Ibn Majah, *Sunan Ibnu Majah, "al-Nikah, al-Rajul Yuslimu wa Indah Aksar min Arba`Niswah,"* no. 1.942, juz I, hlm. 628.

17. Ahmad, *Musnad Ahmad, "Baqi Musnad al-Muksirin, Musnad Anas bin Malik"*, no. 12.153, juz III, hlm. 158.

18. Muhammad bin Isa Abu Isa al-Turmuzi al-Salami, *Al-Jami`al-Sahih Sunan al-Turmuzi (Sunan al-Turmuzi)*, Beirut: Dar Ihya' al-Turas al-Arabi, t.t., no. 372, *"Kitab al-Salah, Bab Ma Ja'a mata Ya'muru al-Sabiyya bi al-Salah"*. Lihat juga dalam *Sunan al-Darimi*, no. 1.395, *Sunan Abi Dawud* no. 417.

قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلِّمُوا الصَّبِيَّ الصَّلَاةَ ابْنَ سَبْعِ سِنِينَ وَاضْرِبُوهُ عَلَيْهَا ابْنَ عَشْرٍ

"...telah bersabda Rasulullah SAW., 'Ajarilah sholat anak yang berumur 7 tahun, dan ketika berumur 10 tahun, pukullah dia (jika dia tidak mau mengerjakannya).'"

Beberapa nash di atas, pada umumnya dipahami secara tekstual untuk melegitimasi kekerasan kepada anak dan perempuan, sesuatu yang legal dilakukan di dalam keluarga. Secara garis besar dari beberapa nash tersebut dapat disimpulkan, bahwa legalitas kekerasan pada anak pada aspek fisik saja, sementara pada isteri pada aspek fisik, psikologis dan seksual.

D. Nash-nash yang melarang Adanya Kekerasan

Dengan melakukan penelaahan terhadap berbagai nash secara komprehensif, kita tidak hanya menemukan legitimasi berbagai kekerasan terhadap perempuan dan anak-anak, tetapi sebaliknya, banyak nash yang menunjukkan ajaran yang humanis, yang menentang berbagai bentuk tindak kekerasan, seperti:

1. Larangan Kekerasan Fisik (Membunuh anak perempuan)

Nabi mengharamkan membunuh bayi perempuan hidup-hidup dengan alasan apapun, sebagaimana firman-Nya dalam Q.S. al-Isra' (16): 40:

"Maka apakah patut Tuhan memilihkan bagimu anak-anak laki-laki sedang Dia sendiri mengambil anak-anak perempuan di antara para malaikat? Sesungguhnya kamu benar-benar mengucapkan kata-kata yang besar (dosanya).

Dalam berbagai sabdanya Nabi memerintahkan untuk tidak membunuh bayi perempuan mereka, serta mengancam mereka dengan siksa neraka. Sebaliknya janji surga diberikan kepada orang-orang memperlakukan anak perempuannya dengan baik. [1] Sebagaimana dalam *Sahih al-Bukhari, al-Adab, Uquq al-Walidaian min al-Kabair, no.5.518, 1 jalur marfu,` muttashil, sahih.*

1. *Ibid.*, hlm. 34.

حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا شَيْبَانُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ الْمُسَيَّبِ عَنْ وَرَّادٍ عَنْ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ عَلَيْكُمْ عُقُوقَ الْأُمَّهَاتِ وَمَنْعًا وَهَاتِ وَوَأْدَ الْبَنَاتِ وَكَرِهَ لَكُمْ قِيلَ وَقَالَ وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ وَإِضَاعَةَ الْمَالِ

"... dari al-Mughirah bin Syubah dari Nabi SAW. sesungguhnya Allah telah haramkan atas kamu sekalian durhaka kepada ibu, mengubur anak perempuan, banyak bertanya dan menyia-nyiakan harta.

Dalam berbagai riwayat yang lebih *rajih*, menunjukkah bahwa Nabi tidak pernah memukul anggota keluarganya, isteri atau pembantunya, sebagaimana diriwayatkan oleh Muslim yang 5 jalurnya berkualitas *sahih* no. 4.296:[2]

حَدَّثَنَاه أَبُو كُرَيْبٍ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ مَا ضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْئًا قَطُّ بِيَدِهِ وَلَا امْرَأَةً وَلَا خَادِمًا إِلَّا أَنْ يُجَاهِدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ

"...dari Aisyah berkata, Rasulullah SAW. tidak pernah memukul sekalipun kepada istri dan pembantunya, melainkan dalam kerangka jihad kepada Allah...."

2. Larangan Kekerasan Seksual

Pemahaman tentang isteri sebagai obyek seks suami, sehingga harus senantiasa siap kapanpun dan di manapun, tidak seiring dengan riwayat lain yang memposisikan isteri sama-sama sebagai subyek yang berelasi dengan suami, sebagaimana riwayat yang bercerita tentang larangan terhadap Abd Allah bin Umar bin As yang puasa terus menerus, karena mengabaikan hak isterinya, dalam *Sahih al-Bukhari* no. 1.839:

2. Muslim, *Sahih Muslim, "al-Fada'il, Muba'adatih Salla Allah àlaih wa Sallam li-Asam wa Ikhtiyarih min al-Mubah..."*, no. 4.296. Lihat juga dalam Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud, "al-Adab, Fi Tajawuz fi al-Amr"*, no. 4.154; Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah, "al-Nikah, Darb al-Nisa'"*, no. 1.974; Ahmad, *Musnad Ahmad, "Baqi Musnad al-Ansar, Hadis al-Sayyidah Aisyah"*, no. 22.906, 23.837, 24.533, 24. 734, 24.765.

"...telah bercerita kepadaku Àbd Allah bin Umar bin al-Àsh, Rasul berkata kepadaku, 'benarkah berita yang menyatakan kamu puasa di siang hari dan salat di malam hari?', aku menjawab, 'benar, wahai Rasulullah'. Nabi pun mengatakan, janganlah kamu melakukan seperti itu, berpuasalah dan berbukalah, salat malamlah dan tidurlah, karena jasadmu, matamu, isterimu, tenggorokanmu memiliki hak atasmu, bagimu cukup puasa puasa tiga hari dalam sebulan, karena tiap kebaikan akan berlipat sepuluh kali bagimu, karena puasa *dahr* (terus menerus) akan memberatkan semuanya', Àbd Allah menjawab, 'saya kuat lebih dari itu (tiga hari)' Nabi menjawab, 'puasalah seperti puasanya Nabi Dawud A.S.', aku bertanya, 'bagaimana puasa Nabi Dawud A.S.?', Nabi menjawab, ' setengah *dahr* (sehari puasa, sehari tidak berpuasa)..."[3]

3. Larangan Kekerasan Psikologis

Nabi melarang Àli yang akan memadu Fatimah binti Muhammad dengan Juwairiyah binti Abu Jahl, sebagaimana riwayat Muslim yang *marfu,̀ muttasil* dan berkualitas *sahih*, no. 4.482:[4]

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ يُونُسَ وَقُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ كِلاَهُمَا عَنْ اللَّيْثِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ ابْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا لَيْثٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ الْقُرَشِيُّ التَّيْمِيُّ أَنَّ الْمِسْوَرَ بْنَ مَخْرَمَةَ حَدَّثَهُ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الْمِنْبَرِ وَهُوَ يَقُولُ إِنَّ بَنِي هِشَامِ بْنِ الْمُغِيرَةِ اسْتَأْذَنُونِي أَنْ يُنْكِحُوا ابْنَتَهُمْ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ فَلاَ آذَنُ لَهُمْ ثُمَّ لاَ آذَنُ لَهُمْ ثُمَّ لاَ آذَنُ لَهُمْ إِلاَّ أَنْ يُحِبَّ ابْنُ أَبِي طَالِبٍ أَنْ يُطَلِّقَ ابْنَتِي وَيَنْكِحَ ابْنَتَهُمْ فَإِنَّمَا ابْنَتِي بَضْعَةٌ مِنِّي يَرِيبُنِي مَا رَابَهَا وَيُؤْذِينِي مَا آذَاهَا

"...Bahwasanya Miswar bin Makhramah bercerita, ia mendengar Rasulllah SAW. berdiri di atas mimbar seraya berkata: Sesungguhnya Keluarga Hisyam bin al-Mugirah meminta izinku untuk menikahkan putrinya dengan Ali bin Abi Talib, Aku tidak izinkan. Aku tidak

3. al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari, "al-Saum, Haq al-Jism fi al-Saum*, no. 1.839, juz II, hlm. 697; *"al-Adab, Haq al-Daif"*, no. 5.669; Muslim, *Sahih Muslim, "al-Siyam, al-Nahy àn Saum al-Dahr"*, no. 1.968.

4. Muslim, *Sahih Muslim, "Fada'il al-Sahabah, Fada'il Fatimah binti al-Nabi"*, no. 4.482, jilid IV, hlm. 1.902.

> izinkan. Aku tidak izinkan. Kecuali jika Ali bin Abi Talib lebih menyukai menceraikan putriku dan menikah dengan putrinya (keluarga Hasyim). Sesungguhnya putriku adalah darah dagingku, menyusahkannya berarti menyusahkanku dan menyakitinya berarti menyakitiku."

4 . Keharusan Bersikap Lembut Kepada Anggota Keluarga

Nabi juga mengingatkan agar para sahabatnya bersikap lembut terhadap anggota keluarganya, termasuk anak-anak, sebagaimana sabdanya dalam riwayat al- Turmuzi dari Aisyah dan berkualitas *sahih*,[5]

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ الْبَغْدَادِيُّ حَدَّثَنَا إِسْمَعِيلُ ابْنُ عُلَيَّةَ حَدَّثَنَا خَالِدٌ الْحَذَّاءُ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ مِنْ أَكْمَلِ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا وَأَلْطَفُهُمْ بِأَهْلِهِ

> "...Telah bersabda Rasulullah SAW. , sesungguhnya orang mu'min yang paling sempurna imannya ialah orang yang paling baik akhlaknya dan paling lembut dengan keluarganya...."

E. Reinterpretasi Terhadap Problem KDRT di Indonesia

Kontradiksi dari beberapa nash al-Quràn dan Hadis Nabi, di satu mengisyaratkan adanya keabsahan melakukan KDRT, namun di sisi lain menunjukkan sebaliknya, menunjukkan kepada kita, bahwa kita membutuhkan "konteks" di balik nash-nash tersebut dan kita tidak bisa memahami secara literal teks-teks tersebut.

Dengan mendialogkan berbagai nash yang ada sesuai dengan konteksnya, terbaca bahwa Muhammad hadir dalam suatu kaum yang hidupnya penuh dengan nuansa kekerasan. Penghapusan berbagai tindak kekerasan dalam kerangka "lebih memanusiakan manusia", adakalanya dilakukan Nabi secara revolusioner, dan adakalanya secara adaptif dan bertahap.

Penghapusan secara revolusioner, seperti kasus larangan penguburan bayi perempuan. Fenomena bangsa Arab Jahiliyyah yang mengubur bayi perempuan mereka hidup-hidup (karena beberapa alasan: (a) cara hidup mereka yang senantiasa berpindah-

---

5. *Sunan al-Turmuzi* no. 2.537, *'Kitab al-Iman àn Rasulillah, Bab Ma Ja'a fi Istikmal al-Iman wa Ziyadatih wa Nuqsanih."*

pindah di gurun pasir, menjadikan perempuan lebih banyak menjadi beban, karena fisiknya terlalu lemah dalam menghadapi alam; (b) persediaan bahan makanan yang sangat terbatas, menjadikan mereka harus mengurangi laju pertambahan penduduk. Dengan menganggap perempuan yang menjadi biang lajunya pertambahan penduduk, oleh karenanya jumlah perempuan harus dikurangi untuk mengurangi beban secara ekonomi; (c) Secara politik dan sosial, dalam setiap peperangan antar suku, anak-anak dan perempuan dari pihak yang kalah akan menjadi budak milik suku pemenang. Ini tentunya akan sangat menjatuhkan martabat dan kehormatan suku yang dikalahkan),[6] sebagaimana digambarkan al-Quràn dalam Q.S. al-Nahl (16): 58-59:

> "Dan apabila seseorang dari mereka diberi kabar dengan (kelahiran) anak perempuan, hitamlah (merah padamlah) mukanya, dan dia sangat marah * Ia menyembunyikan dirinya dari orang banyak, disebabkan buruknya berita yang disampaikan kepadanya. Apakah dia akan memeliharanya dengan menanggung kehinaan ataukan akan menguburkannya ke dalam tanah (hidup-hidup)? Ketahuilah, alangkah buruknya apa yang mereka tetapkan itu."

Perilaku-perilaku tidak manusiawi tersebut ditentang keras Nabi, karena jenis kelamin seorang anak adalah hak Allah sepenuh-Nya, sebagaimana disebutkan dalam Q.S. al-Syura (42): 49:

> "Kepunyaan Allah-lah kerajaan langit dan bumi, Dia menciptakan apa yang Dia kehendaki, Dia memberikan anak-anak perempuan kepada siapa yang Dia kehendaki dan memberikan anak-anak lelaki kepada siapa yang Dia kehendaki.

Dalam *Sahih al-Bukhari* no. 1.329 yang berkualitas *hasan* dari sahabat Àisyah diceritakan, suatu ketika ada seorang perempuan membawa dua anaknya perempuan untuk meminta sesuatu darinya, padahal saat itu ia tidak memiliki apa-apa selain kurma, dan diberikannya kurma itu pada mereka. Ketika hal tersebut disampaikan kepada Nabi, Nabi menyatakan,[7]"...Barang siapa mendapat cobaan anak perempuan, maka itu akan menjadi penghalang siksa neraka."

Secara aplikatif dan demonstratif, untuk melawan tradisi yang tidak humanis tersebut, Nabi membanggakan anak-anak

---

6. Nourouzzaman, *Pengantar*, hlm. 105.

7. *Sahih al-Bukhari* no. 1.329, "Kitab al-Zakah, Bab Ittaqu al-Nar Walaw Bisyaqq Tamrah...". Lihat juga dalam *Sahih al-Bukhari* no. 5.536; *Sahih M uslim* no. 4.763, 4.764; *Sunan al-Turmudzi* no. 1836; *Sunan Ibn Majah* no. 3.658.

perempuannya dengan menggendongnya di depan umum serta memberi contoh bagaimana beliau memperlakukan putri-putrinya, Ruqayyah, Ummi Kulsum dan Fatimah dengan sangat baik, di tengah masyarakat yang berpandangan "malu" dan "aib" memiliki anak perempuan. Allah telah mentakdirkan semua anak laki-laki Nabi Muhammad meninggal dalam usia balita. Secara teologis, hal tersebut agar tidak terjadi pengkultusan pada anak laki-laki Nabi di masyarakat Arab yang patriarkhi.

Sementara penghapusan kekerasan secara bertahap, dilakukan dalam kasus:

(1) Penafsiran terhadap Q.S al-Nisa' (4):34, yang tidak bisa diartikan legalitas pembenaran pemukulan suami terhadap isteri, tetapi sebagai realitas pembebasan perempuan dalam masyarakat patrilineal yang penuh kekerasan tidak bisa dilakukan secara revolusioner, tetapi harus melalui proses *tadrij* (bertahap). Penegasan ayat ini justeru meneguhkan bahwa bagaimanapun juga kekerasan tidak bisa diselesaikan dengan kekerasan, yang justeru akan memunculkan persoalan lainnya.

Perilaku Nabi yang menunjukkah bahwa beliau tidak pernah memukul anggota keluarganya, isteri atau pembantunya, sebagaimana riwayat Muslim yang berkualitas *sahih* no. 4.296.[8] Ataupun perilaku beliau yang sangat lembut terhadap anak kecil, cukup menjadi bukti bahwa beliau tidak melegalkan kekerasan sebagai solusi terhadap suatu masalah.

Ketika salah seorang sahabat yang bernama al-Aqra'bin Habis al-Tamimi yang telah memiliki 10 anak terheran-heran dengan sikap Nabi yang bersikap demikian lembut dengan menimang dan mencium penuh sayang kepada anak kecil (cucunya), karena dia sendiri tidak pernah melakukan hal tersebut kepada anak-anaknya. Mendengar hal tersebut, Rasulullah SAW. bersabda, 'Barang siapa yang tidak menyayangi, maka tidak disayangi'. Sebagaimana tersirat dalam riwayat al-Bukhari yang bersumber dari Abu Hurairah yang berkualitas *sahih* no. 5.538.[9]

---

8. Muslim, *Sahih Muslim, "al-Fada'il, Muba'adatih Salla Allah àlaih wa Sallam li-Asam wa Ikhtiyarih min al-Mubah...",* no. 4.296.

9. *Sahih al-Bukhari,* no. 5.538, *"Kitab al-Adab, Bab Rahmah al-Walad Wa Taqbilih wa Muànaqatih'*. Lihat juga dalam *Sahih Muslim* no. 4.282; *Sunan al-Turmuzi*

(2) Riwayat Aisyah yang menyebutkan konteks turunnya Q.S. Al-Nisa' (4): 3,--yang sering dipakai landasan umat Islam berpoligami--[10] terkait dengan realitas historis saat itu, di mana para perempuan yatim sering kali tereksploitasi dengan berbagai tradisi yang ada, sebagaimana telah dipaparkan sebelumnya. Riwayat al-Bukhari yang *marfu`* *muttasil* dan berkualitas *sahih* no. 4.676,"...Urwah bertanya kepada Aisyah tentang firman Allah *wa in khiftum an la tuqsitu fi al-yatama fankihu ma taba lakum min al-nisa' masna wa sulasa wa ruba` fa in khiftum an-la ta`dilu fawahidah aw ma malakat aimanukum zalika adna an-la ta`ulu"*, Aisyah berkata, 'hai keponakanku, itu terkait dengan anak yatim yang berada di bawah walinya, yang menginginkan hartanya dan tertarik kecantikannya dan ingin mengawininya tanpa memberi maharnya, maka itu dilarang menikahi mereka, kecuali jika bisa berlaku àdil kepada mereka dan memenuhi maharnya, dan mereka dianjurkan menikahi wanita lain saja."[11]

Dengan demikian Q.S. al-Nisa' (4): 3 sama sekali tidak terkait dengan legalitas kekerasan psikologis, poligami sebagai aturan baru yang diperkenalkan Islam, tetapi lebih kepada konteks untuk menjawab realitas tradisi praktik poligami tanpa batas dan tanpa syarat serta mengeksploitasi perempuan, khususnya anak yatim, menjadi poligami dengan "batas jumlah" dan "batas persyaratan".

Dengan demikian, dalam berelasi dengan anggota keluarga, harus disadari bahwa isteri, suami dan anak ataupun anggota keluarga lain adalah titipan Allah untuk lainnya, maka semua anggota keluarga, khususnya ibu dan ayah harus bertanggungjawab penuh atas nuansa edukatif dalam kehidupannya, sebagaimana digambarkan dalam Q.S at-Tahrim(66): 6:

> "Hai orang-orang yang beriman, peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka yang bahan bakarnya adalah batu dan manusia,

---

no. 1.834; *Musnad Ahmad* no. 6.824, 6.988, 7.329, 10.257.

10. Ibn Kasir, *Tafsir Ibn Kasir*, juz I, hlm. 450; al-Qurtubi, *Tafsir al-Qurtubi*, juz V, hlm. 11.

11. Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, *"al-Nikah, al-Targib fi al-Nikah"*, no. 4.676, juz V, hlm. 1.949. Lihat juga dalam:*Ibid.*, *"al-Syirkah, Syirkah al-Yatim wa Ahl al-Miras"*, no. 2.314; *"al-Wasaya, Qaul Allah Ta`ala Wa Atu al-Yatama Amwalahum..."*, no. 2.557; *"Tafsir al-Qur'an, wa in Khiftum an la Tuqsitu fi al-Yatama"*, no. 4.207, 4.208.

penjaganya malaikat-malaikat yang kasar, yang keras, yang tidak mendurhakai Allah terhadap apa yang diperintahkan-Nya kepada mereka dan selalu mengerjakan apa yang diperintahkan."

Dalam keluarga, memadukan antara kelembutan dan kedisiplinan merupakan sebuah keharusan. Namun, kedisiplinan tidak identik dengan kekerasan dan kekasaran. Dalam hal-hal tertentu, perlu dengan kelembutan menyadarkan, tetapi dalam hal-hal yang menyangkut aqidah ataupun syar'i, harus dengan sikap tegas. Keras tidaklah identik dengan cacian atau hukuman fisik yang menyakitkan. Orang tua harus menghindari dan mengurangi sebanyak mungkin kata-kata kasar, teriakan dan kemarahan dalam bentuk makian ataupun cacian yang menyakitkan hati.

Dalam keluarga sangat boleh menerapkan aturan hukuman bagi anggota keluarga yang melanggar aturan keluarga, dengan tujuan mendidik. Sekali lagi dengan tujuan mendidik, bukan untuk menyakiti ataupun melampiaskan kemarahan, karena sakit fisik yang ditimpakan, mungkin akan hilang dalam beberapa hari dan sakit yang ada dalam hati akan berbekas lama.

Di Indonesia, dengan hadirnya Undang-undang Perlindungan Anak no. 23 tahun 2002 hampir enam tahun silam dan Undang-undang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga no. 23 tahun 2004, sebagai hukum positif yang memberi jaminan perlindungan anggota keluarga dan anak, semestinya cukup membuat lega bagi para pemerhati masalah tersebut.

Namun realitasnya, perlindungan untuk menjamin dan melindungi anggota keluarga dan anak agar dapat hidup, tumbuh, berkembang dan berpartisipasi secara optimal sesuai dengan harkat dan martabat kemanusiaan serta mendapat perlindungan dari kekerasan dan diskriminasi, masih "sebatas idealitas".

Secara garis besar, undang-undang tersebut mengatur perlunya hak-hak anak dan anggota keluarga lain dilindungi secara hukum (hak hidup, tumbuh, dan berkembang; identitas; beribadah; kesehatan; jaminan fisik, mental, spiritual, sosial; pendidikan dan pengajaran; didengar pendapatnya, dan lain-lain). Dalam hal ini, kewajiban dibebankan pada negara, permerintah, masyarakat, keluarga dan orang tua.[12]

---

12. *Ibid.*, pasal 20 "Negara, pemerintah, masyarakat, keluarga dan orang tua berkewajiban dan bertanggungjawab terhadap penyelenggaraan perlindungan anak"

Menjadi tanda tanya besar, mengapa aturan sedemikian bagus tersebut hanya sebatas wacana, dan kita bisa melihat tidak terjaminnya anak-anak Indonesia. Mengapa setelah enam tahun berlakunya UU tentang Perlindungan Anak, kondisi anak-anak belum membaik? Mengapa pasal demi pasal yang sedemikian "cantik" dalam mengatur hak-hak anak, belum mampu mengatasi realitas semakin terpuruknya anak-anak Indonesia? Mengapa hadirnya Undang-undang Penghapusan KDRT no. 23 tahun 2004 tidak menurunkan angka KDRT terhadap anggota keluarga?

Salah satu penyebabnya, belum berpihaknya para penegak hukum terhadap "para korban, termasuk anak-anak." Sebagai contoh, banyak kasus perdagangan anak diputus hukuman lebih ringan (3-4 tahun), karena menggunakan pasal-pasal pelanggaran KUHP dan bukan UU no. 23 tahun 2002 ini. Hal tersebut menunjukkan kecenderungan bangsa kita memecahkan masalah "tidak sistematis", yakni: secara parsial, memenuhi kebutuhan praktis dan bersifat kuratif. Bukan itu saja, media ternyata turut memiliki andil besar dalam melukis potret anak dan potret bangsa kita. Berbagai tayangan yang tidak mempertimbangkan nilai edukasi serta tanpa batasan regulasi yang jelas, secara langsung maupun tidak langsung telah membuat buku panduan negatif "yang ditiru" pemirsanya.

Tidak ditegakkannya hukum secara maksimal dan proporsional menjadi latar tidak terurainya berbagai masalah tersebut di Indonesia. Di samping itu, akar masalah dari berbagai problem yang muncul (baik karena anak dan perempuan--khususnya--sebagai obyek) dan dimunculkan (anak dan perempuan—khususnya--sebagai pelaku) adalah karena *banyaknya para korban yang tidak dimanusiakan sebagai manusia* oleh manusia-manusia yang tidak berperikemanusiaan, mulai dari lingkup komunitas terkecil (keluarga); sekolah; masyarakat; sampai lingkup terbesar (negara).

Oleh karenanya, mempertimbangkan beberapa hal yang telah dicontohkan Nabi, dalam menghadapi dan mensikapi anak dan angota keluarga lain dengan sangat baik, sangat santun, sangat bersahaja dapat membuka kita semua umat Islam meneladani beliau secara maksimal, agar tercipta generasi yang kuat dan masa depan bangsa yang lebih baik daripada sekarang ini.

Daftar Bacaan

al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf àn Haqa'iq al-Tanzil wa Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-*

Ta'wil (Mesir: Syirkah Matbaàh Mustafa al-Babi al-Halabi wa Auladuh, t.t.)

Fakhr al-Din al-Razi, *al-Tafsir al-Kabir* (Beirut: Dar Ihya' al-Turas, 1990)

Isma'il bin Umar bin Kasir al-Dimasyqi Abu al-Fida', *Tafsir al-Qur'an al-Àzim*. Beirut: Dar al-Fikr, 1401 H.

Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, cet.Ke-7, 2002)

Muhammad Rasyid Rida, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim / Tafsir al-Manar* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.)

Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr bin Farh al-Qurtubi Abu Àbd Allah, *al-Jami`li Ahkam al-Qur'an / Tafsir al-Qurtubi* (Kairo: Dar al-Syub,1372 H)

Muhammad Rasyid Rida, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim / Tafsir al-Manar* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.)

Muhammad bin Isa Abu Isa al-Turmuzi al-Salami, *Al-Jami`al-Sahih Sunan al-Turmuzi (Sunan al-Turmuzi)*, Beirut: Dar Ihya' al-Turas al-Àrabi, t.t.

Najwah, Nurun. *Relasi Ideal Suami Isteri*. Yogyakarta: PSW McGill-ICIHEP, 2002.

Undang-Undang Perlindungan Anak no. No. 23 Tahun 2002.

Undang-Undang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga No. 23 Tahun 2004,

CD-Rom *Al-Qur'an al-Karim*, versi 6.5. Mesir: Sakhr, 1997.

CD-Rom *Mausuàh al-Hadis al- Syarif al-Kutub al-Tisàh*, 1997.

CD-Rom *al-Maktabah al-Alfiyyah li al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 1999.

CD-Rom *Maktabah al-Tafsir wa Ulum al-Qur'an*, 1999.

ANTOLOGI
ISU-ISU GLOBAL
Dalam Kajian Agama dan Filsafat

Kajian tentang Agama dan Filsafat selalu mengalami perkembangan seiring dengan perubahan dan perkembangan kehidupan masyarakat itu sendiri. Isu-isu kontemporer yang muncul dalam kajian agama dan filsafat, seperti pemanasan global (Global Warming), klaim sesat-menyesatkan, radikalisme agama, konflik antar umat beragam, isu gender, resolusi Konflik, Civic values seperti demokrasi, pluralisme, keadilan dan hak asasi manusia dirasa perlu untuk direspon oleh program Studi Agama dan Filsafat agar sebuah program studi tidak kehilangan relevansinya. Oleh karena itu kajian dan pemikiran tentang agama dan filsafat paling tidak secara konseptual diharapkan mampu memberi kontribusi dalam menyelesaikan problem-problem sosial keagamaan masyarakat kontemporer. Karenanya perlu dilakukan kajian kembali untuk merumuskan gagasan-gagasan segar dari konsep-konsep agama dan filsafat yang lebih responsive dan solutif bagi problem dan krisis yang sedang melanda masyarakat kontemporer. Sebab membiarkan krisis dan problem dalam masyarakat secara berkepanjangan, tanpa solusi, sama dengan "menandatangani kontrak" bagi kehancuran peradaban dan masa depan manusia.

ISBN
9 786028 869072